

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 18
ISSN 1303-5231



**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Hakemli Dergi

CİLT: IX

Sayı: 1

DİYARBAKIR-2007

**DICLE UNIVERSITY
REVIEW OF FACULTY OF
DIVINITY**

**YEAR: 2007
VOL. IX -1**

DIYARBAKIR / TURKEY

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Hakemli Dergi

CİLT: IX

Sayı: 1

DİYARBAKIR-2007

Sahibi:
D. Ü. İlahiyat Fakóltesi Dekan V.
Prof. Dr. İsmail TOPÇU
Editör: Doç. Dr. Abdurrahman ACAR
YAYIN KOMİSYONU:
Doç. Dr. Abdurrahman ACAR (Başkan)
Doç. Dr. İbrahim COŞKUN
Doç. Dr. Mesut ERDAL
Doç. Dr. Musa BAĞCI
Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ
Yrd.Doç. Dr. Ahmet ERKOL

Bilgisayar Dizgi ve Mizanpaj:
Doç. Dr. İbrahim COŞKUN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Yayınları No: 18

ISSN 1303-5231

İLKBAHAR-YAZ 2007

BASKI:
Dicle Üniversitesi Basımevi
DİYARBAKIR

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ, Harran Üniversitesi
Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ali BAKKAL, Harran Üniversitesi
Prof. Ahmet YAMAN, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mesut ERDAL, Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahman ACAR, Dicle Üniversitesi
Doç. Dr.İbrahim COŞKUN, Dicle Üniversitesi.
Doç. Dr.Ahmet KELEŞ, Dicle Üniversitesi.
Doç. Dr. Musa BAĞCI, Dicle Üniversitesi .

İÇİNDEKİLER CONTENTS

KUR'ÂN'DA SEMA KAVRAMI The Concept of Sema (Heavenly) in the Qur'an Prof. Dr. Halil ÇİÇEK	1
KADER İLE İLGİLİ ÜÇ HADİSİN KELAMİ PERSPEKTİFTEN YORUMU Interpretation of Some Hadith Related to Destiny From the Kalam Perspective Doç. Dr. Yener ÖZTÜRK	19
MİMARİ ESERLERE NAKŞEDİLEN HADİSLER ÜZERİNE BİR İNCELEME A Study of the Prophetic Sayings Inscribed on Architectural Buildings Yrd. Doç. Dr. Hüseyin HANSU	35
İMAM ŞAFİÎ'NİN NESH ANLAYIŞI VE İLK ŞAFİÎ USULCÜLERİN BUNA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ Imam Şâfiî's Views of Naskh (Abrogation) and the Criticisms of the Early Şâfiî Methodologists on It Yrd. Doç. Dr. Sahip BEROJE	53
YUNUS EMRE İLE ÖLÜMSÜZLEŞEN TÜRK DİLİ The Turkish Language Immortalized by Yunus Emre Yrd. Doç. Dr. C. Ergun ÇELİK	83
MUSLİHUDDİN EL-LÂRÎ'NİN “TEFSÎRU SÛRETİ'L-KADR” İSİMLİ RİSALESİ (ANALİTİK BİR İNCELEME VE ESERİN EDİSYON-KRİTİĞİ) An Edition And analytical Analysis Of The Tafsir Surah Al-Qadr Written By Muslihuddîn Al-Lârî Dr. Ali AKAY	93
XIX. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA BİTLİS VİLAYETİ'NDE NÜFUS	

The Population of Bitlis Province in the Second Part of XIX th Century Dr. Mehmet DEMİRTAŞ	131
KÖTÜLÜK SORUNU VE KANTÇI “NEGATİF TEODİSE” The Problem of Evil and Kant’s “Negative Theodise” Dr. İbrahim BOR	151
ÇEVİRİLER KUR'AN'IN EDEBİ TEFSİRİ: EŞ-ŞERİF ER-RADİ ÖRNEĞİ Mahmud M. Eyyub, Çev. Yrd. Doç. Dr. M. Cevat ERGİN	169
KUR'ÂN'DA İRONİ: BİR YUSUF KISSASI İNCELEMESİ Mustansır MİR, Çev. Dr. Ali AKAY	189
KİTAP TANITIMI <i>RİVÂYETU'L-HADİS İNDE'L-İBÂDİYYE</i> (İbâdiye Mezhebinin Hadis Anlayışı), Sâlih b. Ahmed b. Seyf el-Bûsaîdî. Dr. Ramazan ÖZMEN	205

KUR'AN'DA SEMA KAVRAMI

The Concept of Sema in the Qur'an

Halil ÇİÇEK*

Abstract

The Qur'an to invite tawhid (uniqueness), deduce from orderl'ness of the universe and a lot of objects present 'n the universe by addressing to wisdom. In the universe, *Sema* (heaven) is one of the first object taken as evidence for presence of Allah and unique.

Heavens (*sema*) is a place that mediate for important marvel of Allah to came into light. For ages, the scholar of Islam and the leader of philosophy have spent long time on the reality of heaven. Most of classic and modern interpreter scholar prefer to interpretate the heavens (*Semavat*) as atmospheric stratum that surround planets or the world. But we know that the Qur'an use *sema/semavat* (heaven/heavens) in different context and the following different meanings; 1. Vocabulary meaning, 2. mean for whole sky objects, 3. A place for metaphysical objects such as angels home which has been stressed often their features in the Qur'an and mentianed in some hadith, 4. Means for spiritual and exalttness symbol.

Keywords: Qur'an, Universe, Heavens, Interpretation

Giriş

Kur'an, cahilî adetlerin, ilkel inançların, mitolojik düşüncelerin, hurafe ve efsanelerin egemen olduğu bir dönemde nazil oldu. Kur'an'ın nazil olduğu ortamda dünyanın genelinde dinî inanış ve kültürler akıl dışı normlardan ve temel materyalı efsane ve hurafelerin olduğu mitolojik yapılardan oluşuyordu. Zaten o günkü insanlığın genel mefkûresi ve dünya konjonktürü de buna müsaitti. Genel zihniyet bu yönde seyretmekteydi. O gün için dünya gündeminin, bölgesel ve yerel kültürlerin, genel zihniyet ve yaklaşımların oluşmasında etkin rollere sahip olan Mısırlıların, Bizanslıların, Perslerin ve uzak doğu kavimlerinin dinî ve kültürel yapılarına kısa bir bakış bunu etkin bir şekilde doğrulamaktadır.

* Prof. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Hurafe ve efsanelerin egemen olduğu o dünya tasavvurunda Kur'an, yeni bir dinî akideyi inşa etmek, kainat tasavvurunu sahih bir çerçeveye oturtmak ve her ikisini de bütün hurafe ve akıl dışılıklardan arındırmak için indi. Bunu sağlayabilmek için çok yoğun bir şekilde aklı çalıştırdı. Onun önündeki tüm setleri kaldırmayı amaçlayan Kur'an; onu yeni düşünce ufuklarına ulaştırmak için farklı istidlal yöntem ve yollarına yönlendirdi. Adeta, kainatın farklı safhalarında aklı gezdirerek, yeni düşünce alanlarında ona kapsamlı ve değişik antrenmanlar yaptırdı. Böylece Kur'an aklın, mantığın rahatlıkla kabul edebileceği bütün hurafelerden arınmış bir dinî yapıyı tesis etti.

Kur'an, açmış olduğu bu yeni aklî muhakeme ve istidlal yolunda nesnel sayılabilecek birçok istidlal yöntemini insanî mefkurenin önüne bıraktı. Aklı tatmin edecek, onu doyuracak ve onu istidlal dünyasında yeni ufuklara kavuşturacak çeşitli düşünsel jimnastikler, yeni muhakeme usulleri geliştirdi. Hatta denilebilir ki, o günkü genel aklın ve düşünce dünyasının alışık olmadığı yeni düşünsel oluşumlar gerçekleştirdi. Bu muhakeme ve düşünce temrinlerinde oldukça bol ve rengarenk delil buketlerini insanlık camiasının önüne, bütün itiraz ve eleştirilere açık olacak şekilde koydu.

Kur'an, bunu yaparken kainatın yaratılış ilmine (cosmogony) gereğinden fazla yer vermez. Buna mukabil tabiat ve tabii olaylar hakkında devamlı tekrar edilen ifadeler kullanır.¹ Öyle ki, kainatın hemen hemen her tarafından çiçeklerden bal toplayan arı edasıyla deliller toplamıştır. İnsan, hayvan, güneş, ay, yıldız, dağ, toprak, ağaç, yer, su, hava, taş, ateş, gece, gündüz, aydınlık, karanlık v.b binlerce olgunun, nesnenin, eşyanın yaratılışına, bunların işleyiş ve çalışma düzenine, varoluş ve yaratılış bakımından sahihsiz olmadıklarına dikkat çekmiştir. Tutarlı bir şekilde her zaman bu ve dile getirdiği diğer tabii olayları Allah'a ontolojik olarak nispet etmiş; öte yandan da tabiatla insan arasında köken ve amaç bakımından ilgi kurmuş ya da bu iki noktaya birden işaret etmiştir. Böylece çoğu zaman Allah'ın sınırsız kudretini ve haşmetini tasvir ederek insanı inanmaya davet etmede ısrar etmiştir.²

1. Sema'nın Kur'an'da Panoraması

İşte Kur'an'ın istidlal makamında sık sık yer verdiği unsurlardan birisi "sema"/"semavat kavramlarıdır. Kelime Kur'an'da tekil olarak (sema) 120, çoğul olarak da (semavat) 189 yerde geçmektedir. İstidlal makamlarında Allah'ın yaratıklarının, mülkünün ve kudretinin dile getirildiği yerlerde genel-

¹ Fazlurrehman **Ana Konularıyla Kur'an**, (çev. Alpaslan Açıkgenç), Fecir Yay., Ankara 1993, s. 143.

² A. g.e., s. 145.

likle "sema"ya vurgu yapılmadan geçilmemektedir. Kur'an'ın 36 yerinde semavattaki akıl taşımayan nesnelerden, 18 yerinde semavattaki akıllı varlıklardan, 4 yerde semadakilerin Allah'a secde ettiklerinden, 8 yerde Allah'ı tesbih (paklama) ettiklerinden, iki yerde semaların meleklerin yeri olduğundan,³ altı yerde semaların gaybinden, dört yerde semanın ordularından, bir yerde semalarda bulunanların kıyametin dehşetinden korktuklarından⁴, bir yerde bu korkudan bayıldıklarından⁵, dört yerde de semadan azabın indirilmesinden söz edilmektedir⁶. Ayrıca dört yerde semanın kapılarından söz edilmektedir,⁷ beş yerde semayı inşa ettiğini⁸ ve iki yerde Allah semayı bina kıldığını haber verir.⁹

Görüldüğü gibi Kur'an, semanın farklı durumlarına, özelliklerine ve Allah'ın melekleri içerisinde değişik rolleri olduğuna dikkat çekmekte; adeta kendine mahsus özel şartları bulunan bir alem olduğuna ve yer-gök ikilisinde denklemin ikinci ağır şikkını oluşturduğuna çeşitli münasebetlerle işaret etmektedir.

2. Semavat'ın Mahiyeti

Az önce değindiğimiz "es-semavat"a atfen gösterilen bütün bu yoğun ilgi ve onunla ilgili anlatılan bütün bu olaylar, üstümüzde bir şeylerin bulunduğunu ve bazı varlıkların mevcut olduğunu göstermektedir. Bu varlıklar, ilahî icraat ve tasarrufatın yeri ve Allah'ın azametinin tecelligahı olarak gösterilmektedir. Şu halde bütün bu olaylara merkez gösterilen "sema"nın mahiyetinin ne olduğu, onun nerelerde bulunduğu, bizimle semavat arasında ne kadarlık bir mesafenin olduğu ve semavatın nasıl bir yapıya sahip olduğu hususlarında elbette bir takım sorular zihnimizi zorlayacaktır. Nitekim öteden beri bu sorular gerek felsefecilerin gerekse müfessirlerin ve gerekse de diğer Astronomi ve Kozmonoji ile uğraşan insanların zihnini meşgul edegelmiştir. "Sema" dinî literatürümüzün ana kaynakları olan Kur'an-i Kerim ve Sünnet-i Nebevide - diğer dini kitaplarda olduğu gibi- sık geçmektedir. Biz Müslümanlar açısından oldukça önemli olan temel kaynaklarımızda bu kadar sık (sünnet-

³ İsra, 17/95, en-Necm, 53/26.

⁴ Nemil.78/27 ,

⁵ ez-Zümer, 39/68.

⁶ Bütün bu ayetlerle ilgili rakamları vermeye kalkışırsak çalışmamız fazla uzayacaktır. Görmek isteyenler şu esere baksınlar: Muhammed Fuad Abdulkaki, el-Mu'cemu'l-Mufehrisu li Elfaz'il-Kur'ani'l-Kerim, Daru'l-Kututbi'l- Mısriyye, el-Kahire 1364, s. 362-366.

⁷ el-Hicr, 15/14, el-A'raf, 7/40, el- Kamer, 54/11, en-Nebe', 78/19.

⁸ Kaf, 50/6, ez-Zariyat, 51/47, en-Nebe', 78/12, en-Naziat, 79/27, eş-Şems, 91/5.

⁹ el-Bakara, 2/22 ; Ğafir, 40/64.

te ksmen) yer aldığına göre sema ile ilgili bu soruları aydınlatıcı bilgiler/cevaplar üzerinde mutlaka durmamız ve imkanlar nispetinde detaylı bir şekilde konuyu irdelememiz gerekir.

Evvela şunu kaydetmek durumundayız: Merhum **Ahmet Naim**'in de ifade ettiği gibi, Kur'an nassların fenni gelimeler doğrultusunda yorumlama hevesi, eski alimlerimizin bir kısmın "Semavat-i Seb'a'yı Batlamyos (Ptolemaeus)'n Felekiyat (Astronomi) ilminde egemen olan görüşü doğrultusunda yerin etrafında deveran ettiklerini zannettikleri ve seyyarat-i seb'a (yedi gezegen) dedikleri şems, kamer, Zühre, Utarid, Merih, Müteri ve Zuhal felekleri (yörüngeleri) ile tefsir etmeye¹⁰ sevk etmiştir. ¹¹ **Seyit Şerif-i Cürçani** (ö. 816) gibi bir muhakkik bile böyle bir yorumdan kurtulamamıştır. O, "Mevakif Şerhinde" semavat-i seb'a'yı o gün için kabul edilen yedi gezegenin felekleri/yörüngeleri ile tefsir etmiştir.¹²

Bir kısım alimler de hadislerde çizilen çerçevede kalarak hiç bir yorum yapmadan "semavat-i seb'a'yı olduğu gibi kabullenmişler. Bu inanç günümüze kadar da kısmen devam edegelmiştir. Ne var ki, **Newton**'un kütle çekim kanunu ve **Copernicus**'un astronomi alanındaki yeni nazariyesi yedi kat gök hakkındaki **Batlamyos**'e dayanan eski nazariyeyi çürüttüğü gibi genel itibarıyla -ilm-i tefsir temayülünde olan olmayan- Müslümanları da hayli düşündürmüş olsa gerektir.¹³

Sıkıntıyı gidermek üzere harekete geçen Müslüman alimler doğal olarak farklı yeni yorumlar geliştirmek durumunda kaldılar. Bu yeni yorumlarda gözetilen azami hedef bir yandan günün bilimsel/fenni -özellikle astronomik-gelişmelerine ters düşmemek öte yandan Kur'an nasslarının ruhuna aykırı olmamaktır. Konuya geçmeden önce meselenin hem yeni hem eski yaklaşımlarında vuzuha kavuşması için eski alimlerin Semavat'ın ne olduğu hakkındaki görüşlerinin iki ana görüş halinde hülase edilebileceğini ifade etmek durumundayız: a- Eski astronomi ilminin verileri doğrultusunda seyyarat-i seb'a (yedi gezegen) ile açıklayan görüş. Buna yukarıda kısmen değinmiştik, b-

¹⁰Razi Fehreddin Muhammed b. Ömer, **Mefatihü'l-Gayb**, 4. bas., Mektebetü'l-İlmi'l-İslami, Tahran 1313, II. 156; Tabresi Ebu Ali el-Fadl b el-Huseyn, **Mecme'u'l-beyan fi tefsiri'l-kur'an**, 1. bas., Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1986, I. 173; Kasimi Cemaleddin Muhammed, **Mehasinu't-Te'vil**, 2. bas., Daru'l-Fikr, Beyrut 1978, II. 93.

¹¹Ahmet Naim, **Sahih Buhari Muhtasari Tecridi Sarih Tercemesi** .8 ,bas., Diy. ف. Ba. , Yay., Ankara 1985, II. 268-269.

¹² Seyit Şrif Ali b. Muhammed el-Cürçani, **Şerhu'l-Mevakif**, 1907 Mısır baskısının İran 2. ofseti, I. 9.

¹³A. g. e, II. 269.

Bazı hadis/eserlerde gelen bilgiler ve israiliyattan mülhem¹⁴ malumat doğrultusunda yorum yapan görüş.¹⁵

Konuyla ilgilenen çağdaş alimler acaba ne düşünüyorlar? Asıl üzerinde durmak istediğimiz nokta da budur.

Günümüz alimlerini sema hakkındaki görüşleri itibariyle iki ana grupta toplamak mümkündür: a- çağdaş ilmi/astronomik veri ve gelişmeleri göz önünde bulundurarak yeni yorumlama biçimini benimseyenler. Zira çağımızda dev teleskoplar gelişmiş çok hassas olan bu aygıtlarla sema/feza didik didik aranmakta; milyonlarca ışık yılı uzaklığında olan galaksiler tespit edilebilmektedir. Evrende yaklaşık 200 milyar galaksinin mevcut olduğu ve her galakside ortalama 200 milyar yıldız olduğu tespit edilmiştir. Çağımız Müslüman alimlerin semayı tefsir ederken takriben yüzde yüz doğru olan bu ilmi verileri göz ardı etmeleri mümkün değildir. b-Selefi çizgide olduğunu söyleyenler. Bu kısımda yer alan alimler ise eski kaynaklarımızda yer alan semavatla ilgili bilgileri, olduğu gibi, hiç dokunmaksızın kabul ederler.

Şimdi biz muasır alimlerin konuyla ilgili görüşlerini aktaralım:

3. Çağımız Alimlerinin Sema Hakkındaki Görüşleri

Çağımızda batıdan esen pozitivist rüzgarlar, genelde insanlık evrenini, özelde de İslam alemini şaşkına uğratan batının teknoloji ve bilim üstünlüğü, buna karşı İslam dünyasının geri kalmışlığı ve yetersizliği, siyasetten iktisada ve düşünceye kadar birçok alanda zayıf ve yetersiz oluşu Müslüman ilim adamlarını ve aydınlarını derin bir şekilde etkiledi. Böylece kendilerini akıllı ve tecrübeyi mutlak hakem kabul eden batılı düşünce ve yorumlama tarzı ile karşı karşıya buldular. Gün geçtikçe bu rasyonalist ve tecrübî yorumlama biçimleri daha geniş bir uygulama alanı buldu. Öyle ki, dinî nasslara en son uygulanması gereken pozitivizimden beslenen bu akılcı düşünce ve yaklaşım tarzını her şeyden önce Kitap ve sünnetin metinlerine uyguladılar. Bazen isabet ettilerse de çoğu kez yanıldılar; dinin teslimiyet ve aşkınlık esprisini

¹⁴Bazı kaynaklarda sema ile ilgili gelen bilgilerde her iki semanın arasının 500, her semanın kalınlığının da 500 yıllık bir mesafe olduğu kaydedilmektedir. (Bkz. es-Suyuti Celaledin Abdurrehman, **ed-Dürrü'l- Mensur fi't- Tefsiri'l-Me'sur**, Daru'l-Fikr, 1. bas., Beyrut 1983, I. 108.) Bu bilgilerin aynısını **Tantavi'nin Bernaba İncil'**inden aktardığını görmekteyiz. (Bkz. Tantavi, **el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim**, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, 1. bas., Mısır 1350, I. 47.)

¹⁵Bu görüşü benimseyenler genelde bazı eserlerde yer alan bilgileri olduğu gibi kabul etmektedirler. Biz buna örnek olarak konuyla ilgili sadece bir eseri nakl edelim: Ebu Şeyh, Selman-i Farisi'den rivayet eder: Birinci sema yeşil zümrütten, ikincisi beyaz gümüşten, üçüncüsü kırmızı yakuttan, dördüncüsü beyaz inciden, beşincisi kırmızı (sarı) altından, altıncısı sarı yakuttan ve yedincisi nurdan yaratılmıştır. (es-Suyuti, **ed-Dürr**, 1. 109.)

göz ardı ettiler. İslam'ın emrettiği teslimiyetten kaçarken kişiliklerinin erimesine vesile olacak biçimde batı taklitçiliğine tutuldular... Eh, ne de olsa Batı üstündü; üstünün yandaşlığından zarar çıkmazdı...!

Bu akılcı yeni batılı düşünce biçimi Kur'an tefsirinde geniş bir ma'kes buldu ve eski akılcı tefsirden çok ayrı bir kulvara girdi. Böylece çağdaş aklı tefsir ekolünün ortaya çıkması kaçınılmaz oldu.¹⁶ Bu yeni tefsir ekolü, Kur'an'ın haber verdiği mucizeler, Kur'an kıssaları ve Kur'an'ın varlıklarını bildirdiği melek, cinn gibi gaybî varlıklarla ilgili rasyonel/modernist yorumlama biçimlerini geliştirdi.

Hiç kuşkusuz bu yeni/modern yorumlama biçimlerinin rahatlıkla girebileceği kavramsal alanlardan birisi "semavat" konusudur. Zira Kur'an'da sıklıkla geçen sema/semavat kavramı, yaratılış itibarıyla eski kozmolojiye çok konu olmuş ve bu nedenle israilî haberlerden beslenerek İslami kitabiyatta hurafeye yakın bir biçim almıştır.

Önce bu ekolün kurucusu olarak kabul edilen **Muhammed Abduh**'un sema/semavat'la ilgili görüşlerine bir göz atalım; daha sonra diğer muasır alimlerin görüşlerine bakalım:

Muhammed Abduh (1905/1323) sema kelimesinin lügat anlamını baz alarak hareket eder ve şöyle der: Senden üstte olan ve senin başının üzerinde bulunan her şeye "sema" denir. Sen sema kelimesini duyunca elbette içinde her biri kendi mecrasında seyr eden ve kendi yörüngesinde hareket eden güneş, ay ve tüm yıldızların bulunduğu evreni anlarsın, işte sema bundan başkası değildir.¹⁷ Abduh, sema'yı gökte bulunan tüm ay, güneş ve yıldızlarla tefsir edince karşısına sema'nın Kur'an'da ifade edilen "bina olma" veya "konmuş bir dam olma" pürüzü çıkmaktadır. Bu pürüzü gidermek için de şunları söyler: "Seni kuşatan duvar, kubbe ve damda yer alan birer kerpiç gibi, Allah her bir yıldızı birer kerpiç yaparak semayı inşa etmiştir"¹⁸.

Abduh, Amme Cüz'ü Tefsirinde bu görüşünü sıkça dile getirir, hemen sema kelimesinin geçtiği tüm yerlerde -tekrardan sakınmayarak- aynı şeyleri ya sarahaten veya zımnen dile getirir.¹⁹ Bu arada semaların, meleklerin meskenleri olduğunu dile getiren Kur'anî hakikatı da unutmuyarak, meleklerin yıldızlarda ikamet ettiğini söylemeyi de ihmal etmez ve şunları kaydeder:

¹⁶ Çağdaş Akılcı Tefsir ekolü, detaylı bir şekilde **Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rumi Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hasdiseti fi't-Tefsir** adlı çalışmasında incelenmiştir. 2 cilt halinde 1983'te 2. baskısını yapmıştır.

¹⁷ Muhammed Abduh, **Tefsir-u Cüz'-i Amme**, Daru İbni Zeydun, 2. bas., Beyrut 1989, s. 109.

¹⁸ A.y.

¹⁹ Bkz. a.g.e., s. 10, 18, 19, 35, 41, 58, 67, 72, 87, 109.

“Allah, bu yıldızlarda melek ve başka güçleri iskan etmektedir. Bütün bunlar -akıllarımız inançla yetinse bile- hasselerimizin (duyularımızın) kavrayamadığı gaybî hususlardır.”²⁰ Abduh, Nebe' suresinin "üstünüzde yedi sağlam (kat) inşa ettik" (12) ayetini de kendi yöntemiyle örtüşecek şekilde, "yedi meşhur gezegen yolu" biçiminde tefsir eder.²¹ Ancak hemen şunu kaydedelim ki, Abduh'un "Seb'an Şidaden" ifadesi hususunda getirdiği izah tarzı, sema ile ilgili yapmış olduğu izahata pek uygun düşmemektedir. Çünkü o, sema/semavat'tan belli bir sayı kastetmeksizin gök cisimleri kapsamına giren tüm güneş, ay, yıldız, gezegen ve galaksileri kapsayacak biçimde tefsir etmişti. Oysa Nebe' 12. Ayette geçen "seb'an" kelimesinden ise 'yedi' sayısını kastederek meşhur yedi gezegen yoluyla tefsir etmektedir. Tabiatıyla bu bir çelişki gibi görünmektedir.

Abduh'un öğrencisi **Muhammed Reşid Rıza** (1935/354), hocasının sohbetlerinden derleyerek ve kendisi de ciddi katkılarda bulunarak yazmış olduğu **el-Menar** tefsirinde hemen aynı şeyleri söylemektedir: "Sema" üstümüzde bulunan alemin tamamıdır; Allah semayı binanın nizamına benzer bir nizâmla oluşturmuştur."²²

Sema'yı üstümüzdeki alem olarak tefsir ettiğimizde "Seb'an" kelimesinin, göklerin katlarının sayısını belirleyen sayı olarak yedi anlamına değil; onun tıpkı 70 ve 700 gibi Arap kelimasında çokluktan kinaye olarak kullanıldığını söylemek gerekir.²³

Çağımızda Kur'an belâğetini atomik bir anlayışla izah eden çok değerli **et-Tahrir ve't-Tenvir** adlı tefsirin sahibi **Muhammed et-Tahir b. Aşur** (1973/1393) semavatı meşhur yedi gezegenle tefsir etmektedir.²⁴ Merhum **Elmalı Muhammed Hamdi Yazır** (1942) da aynı görüşü çok ciddi argümanlarla²⁵ destekleyerek tercih etmektedir.

²⁰ A. g. e., s. 67.

²¹ A. g. e., s. 8-9.

²² Muhammed Reşid Rıza, **el-Menar**, Daru'l-Fikir, 2. bas., bas. y. ve tar. y., I. 187, II. 57-58.

²³ İbnu Manzur Muhammed b. Mukrim, **Lisanu'l-Arab**, Daru İhyai't-Tirasi'l-Arabi, 2. bas., Beyrut 1992, VI. 156-157; Tantavi, I. 50; Said Nursi, **İşaratu'l-İ'caz fi Mezani'l-İcaz**, bas. y. ve tar. y., s. 240; Kasimi Muhammed Cemaleddin, **Mehasinu't-Te'vil**, Daru'l-Fikir, 2. bas., Beyrut 1398/1978, II. 91-92.

²⁴ Muhammed et-Tahir b. Aşur, **et-Tahrir ve't-Tenvir fi't-Tefsir**, ed-Daru't-Tunusiyye, Tunus 1984, I. 385.

²⁵ Hamdi Yazır, semavatın katları, yerin katları v.b durumlarla ilgili görüşlerini tefsirinin bir çok yerinde dile getirir. Konun tefsilatı için bkz. Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Kitapevi, İst. trz., VII. 5076-5082, 5161-5210.

Kayda değer iki görüş daha vardır: Birincisi yer yüzünde yaşayanlara görünen tüm yıldız, gezegen, ve galaksilerin yer aldığı evrenin birinci dünya semasının oluşturduğunu ve diğer altı semanın bunun ötesinde olduğunu ifade eden görüştür. Buharî Muhtasar'ının mütercimi merhum **Ahmed Naim Babanzade** (1934) bu görüştür.²⁶ Bunun akla uzak gelecek hiç bir yanının olmadığına da ciddi bir vurgu yapmaktadır. Merhum **Hamdi Yazır** her ne kadar Mülk suresinin tefsirinde kendisine atfen yukarıya aldığımız görüşü ciddi bir istidlal çabası ile temellendirmeye çalışsa bile, el-Bakara suresinin tefsirinde bu son görüşü de zikretmektedir.²⁷ Güneş, yıldız ve gezegenlerin görüldüğü tüm bu üst alem birinci sema olarak kabul edildiği takdirde diğer sema'ların varlığı fiziki vasıta ve aygıtlarla bu güne kadar kavranmış ve tespit edilmiş olmadığına göre onlar teknik aletler yetişemedikleri için henüz fizikî aygıtlarla tespit edilememiş birer fiziki varlık olarak kabul etmek gerekir. Akla gelen muhtemel yorumlardan biri de semaların birer gaybî/metafiziki varlıklar oluşudur. Hamdi Yazır sema'nın varlığının ruhanî (metafiziki) olduğunu söylerken böyle bir yoruma işaret eder.²⁸ Bizim de burada tercih edeceğimiz görüş bütün semaların varlığını gaybî olarak kabul eden görüştür.²⁹

Said Nursi (1960) semavat hakkında çağdaş yorumlama biçimini yansıtan ve bir kısmı yukarıda geçen sekiz görüşü -tercih yapmaksızın- özet bir şekilde aktarmaktadır. Bu görüşler şunlar: Yedi hava tabakası, yedi atmosfer tabakası*, yedi gezegen, güneş sisteminde varolan yedi esir tabakası, ilki bu güneş sistemimiz olan yedi güneş sistemi, esir şekillenirken ayırdığı yedi tabaka, bütün bu görünen yıldız, gezegen, galaksi ve sairenin yerleştiği evrenin birinci dünya seması olup bunların dışında altı tabakanın daha olduğu ve yedi sema tabakasının bu görünen şahadet alemine münhasır olmayıp bunların gaybî olabileceği yedi sema.³⁰ Bu görüş listesi çağımızda semavatla ilgili ileri sürülen görüşlerin aşağı yukarı büyük bir kısmını içermektedir. Kur'an'da geçen 'sema' ile ilgili başka görüşler de elbette olabilir.

Şu notu da kaydetmeden geçemeyeceğiz: Çağımızda tefsir- ister Arapça olsun ister Türkçe olsun- yazmış müelliflerden Hamdi Yazır kadar konuyu

²⁶Bkz. Ahmed Naim **Tecrid Tercemesi**, II. 269-270.

²⁷Bkz. Yazır, I. 294.

²⁸Bkz. a.y.

²⁹Bkz. Said Nursî, *İşarat*, s. 241.

*Bu tabakalar şunlardır: 1- Troposfer, 2- Stratosfer, 3- Ozonosfer, 4-Mezosfer, 5-Termosfer, 6-İüonosfer, 7- Ekzosfer. Bunların her birisinin icra ettiği fonksiyonlar için bkz. Yahya Harun, **Kur'an mucizeleri**, Vural yay., İst. trz., s. 14-15 .

³⁰Said Nursî, *İşarat*, s.241.

etraflica enine boyuna araştıran, tartışan ve tercih etmek istediği görüşü temellendirmeye çalışan ikinci bir müfessire rastlamadık. Bir de Hamdi Yazır'dan sonra semavatla ilgili modern görüşleri hülasa ederek liste halinde sunan Said Nursi'yi gördük.

Bütün bu modern yaklaşım ve yorumlama biçimlerini sunduktan sonra kendi düşüncemiz açısından sağlıklı bir fikre kavuşabilmek için Kur'anî bağlamlardan (siyak- sibak) hareketle kelimenin Kur'an'da kaç manaya kullanıldığını tespitte çalışıp sonuçta kendi tercihimizi ortaya koymaya çalışacağız.

4. Sema'nın Kur'anî Manaları

Yukarıda ifade edildiği gibi "sema" tekil ve çoğul olarak Kur'an'da çokça kullanılan kelimelerin başında gelir. Lugatta "yukarıda olana sema denir".³¹ Sema, hem luğavî hem astrolojik ve hem de mitolojik anlamlarla cahilî dönemde Arap kelimasında kullanıldığını da görmekteyiz.³² Bir çok kelimeye nüzulüyle yeni anlamlar yükleyen Kur'an, sema kelimesini de kendi Kur'anî bağlamı içerisinde kullandı ve kendi evreni ve tevhidî atmosferi içerisinde yeni sayılabilecek manalar yükledi. Kur'an sema/semavat kelimesini kendi Kur'anî evreni içerisinde kullanırken onun Allah'ın kudret ve vahdaniyetine delalet etme yönleri üzerinde yoğunlat. Kur'an, delil olma yönünden ifade ettiği anlamlar tamamlama gayesi ile semanın yukarıda bir kısmına işaret edilen yaratılış, yaratılış zamanı, yaratılışın niteliği ve niceliği gibi farklı yönlerine dikkat çekti. Bunun yanı sıra, onun bize görünen dış görüntüsünün ötesinde kendisine mahsus yapısı ile ayrı bir alemini teşkil ettiğine dair bol miktarda elimize ip uçları verildi.

Şu halde varlığında asla tereddüt edemeyeceğimiz sema alemi bu fizik dünyasının bir parçası mıdır? Yani çıplak göz veya teleskop gibi fiziki aygıtlarla görülen gök cisimlerden mi ibarettir? Yoksa tamamen gaybi bir alem midir? Yahut yapısıyla ve meleklerle mesken olmasıyla gaybî ve bize görülen yıldızlara mahal olmasıyla şahadet olup ikisinin arasında duran bir yapıya mı sahiptir? Öteden beri sema ile ilgili zihinleri kurcalayan soruların belkemiğini oluşturan temel sorular bunlardır. Zaten 'sema' kavramı hakkında yukarıya aktardığımız görüşler de böyle ihtilafli bir durumun var olduğunu ispatlamaktadır.

Ne var ki, sema/semavatın kullanımı ile ilgili Kur'an'a bakıldığında onun tek bir şekilde kullanılmadığını hemen fark etmek mümkündür. Bütün kulla-

³¹ İbnu Manzur, VI. 378; Rağib el-İsfehani, el-Huseyn b. Muhammed, **el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an**, Daru'l-Marife, Beyrut trz., s.243.

³²Bkz. İbnu Manzur, VI. 378.

nımları harmanlayarak yukarıda sema'nın mahiyeti ile ilgili sorduğumuz sorulardan her hangi birisine yüzde yüz emin olabileceğimiz bir şekilde bütün Kur'an'da geçerli olacak bir biçimde cevap olabilecek bir sonuca varmamızın da mümkün olmayacağını burada peşinen belirtelim. Yani kısa bir ifade ile sema/semavat kelimesinin Kur'an'ın tümünde aynı anlamda kullanılmadığı kesindir.

Semanın Kur'an'da kullanıldığı manaları şöyle katagorize etmek mümkündür; 1. Lügat manası 2- Bütün gök cisimlerini kapsayan mana. 3, Bazı hadislerde olduğu gibi Kur'an'da da bazı özelliklerine sık sık vurgu yapılan Kur'anî mana, 4. Manevî üstünlük ve yüceliğin simgesi olan mana.

4. 1. Lügat Manası

Kur'an'da "sema" en çok "üst taraf" olan sözlük manasında kullanılmıştır. Özellikle semadan yağmurun³³ veya bir çok ayette, semadan azabın/taşların³⁴ indirildiği, gök ve yer arasında bulutların,³⁵ kuşların müsahhar olduğu,³⁶ semaya doğru yönelmenin olduğu,³⁷ semadan sofranın (maide)³⁸ veya bereketlerin indirildiği,³⁹ semaya yükselme,⁴⁰ veya merdiven dayamanın⁴¹ anlatıldığı, ağaç dalının semada olduğu⁴² ve semadan düşmenin⁴³ ifade edildiği ayetlerde geçen sema kelimesinden lügat anlamını almanın daha uygun olduğunu düşünürüz. Nitekim bazı müfessirler de buna zaman zaman değinmişlerdir.

4. 2. Gök Cisimleri Manası

Kur'an vahdaniyet delillerini kainatın farklı evrelerinden ve manzaralarından toplarken içinde akılları hayrete düşüren bir nizam ve düzen bulunan semayı hiç kuşkusuz ihmal etmez. Bundan dolayı Kur'an istidlal sadedinde sıkça sema/semavatı delil olarak zikretmektedir. Ne var ki, sema ile ilgili deliller serdedilirken elbette bize görünebilen, anlaşılabilen ve idrakımızla ulaşılabilen kısmıyla istidlal edilecektir. Kavranabilme, teemmül ve tefekkür

³³ Alusi Mahmud Şukri, **Ma Delle Aleyhi'l-Kur'an mimma Yuaddidu'l- Hey'atu'l-Cedidetu'l-Kavimetu'l-Burhan**, tah. Muhammed Zuheyr eş-Şaviş, el-Mektebu'l-İslami, 2. bas., Beyrut 1418/1997, s.17.

³⁴ el-Bakara, 2/59, el-A'raf, 7/162, el-Enfal, 8/32, el-Kehf, 18/40, el-Ankebut, 29/34.

³⁵ el-Bakara, 2/164, er-Rum, 30/48.

³⁶ en-Nahl, 16/79.

³⁷ el-Bakara, 2/144.

³⁸ el-Maide, 5/112, 114.

³⁹ el-A'raf, 7/96.

⁴⁰ el-En'am, 6/124.

⁴¹ el-En'am, 6/35, el-Hacc, 22/15.

⁴² İbrahim, 14/24.

⁴³ el-Hacc, 22/31.

edilebilme şansına sahip olan da ancak fiziki yapıya sahip olduğu için görünebilirliği olan çeşitli galaksilerde, güneş sisteminde ve diğer sistemlerde yer alan gök cisimleridir. Zira Kur'an'ın istidlal hitaplarına muhatap olan, bu fizik dünyasının bir parçası olan insanoğludur. Fizikî evrenin bir parçası olan insan da ancak fizik aleminde varolan veya duyulardan biriyle ulaşabilirlik imkanını taşıdığı için ona en yakın olan varlıklar ve nesneler üzerinde düşünebilir ve bunlardan bir takım deliller çıkararak yaratıcısının marifetine ulaşabilir. Bu hususu göz önünde bulundurarak şu gerçeği vurgulamak isteriz: Allah'ın kudret ve vahdaniyetinin delili olarak sema/semavatın yaratılış ve mülkiyetinden söz edildiği tüm ayetlerde -ki, semavatın yaratılışını, onların ve içindekilerin mülkiyetinin Allah'a ait olduğunu (Bu kısımda yer alan ayetler için ikinci bir ihtimali ilerde kaydedeceğiz) dile getiren ayetler 100' ün üzerindedir-yıldız ve sair gök cisimleri manasını anlamak Kur'an'ın istidlal mantığına daha uygun olduğu izahtan varestedir. Bu kanaatimizi destekleyen Kur'ani bir espriyi kayd etmeden geçemeyeceğiz. Kur'an, yağmurun semadan yağdırılması, azabın semadan indirilmesi gibi hususlardan söz ederken sema kelimesini hep müfred (tekil) olarak kullanmıştır. Çünkü yağmur, dolu vb yukarıdan iner; sema da bu durumda zaten yukarı anlamına gelir. Yukarıda tek olduğuna göre onu çoğul kullanmanın bir gereği yoktur. Semaların yaratılışından, onların ve içindekilerin mülkiyetinin Allah'a ait olduğundan, Allah'ın semaların Rabbi olduğundan v.b durumlardan söz edilirken de hep çoğul olarak semavat şeklinde geçmektedir. Çünkü fiziki yapılarıyla istidlal sözkonusudur. Semalar da bu fiziki yapı itibarıyla çoğuldur. O halde çoğul şekli, insanların çıplak gözleriyle semalarda gördükleri gök cisimlerinin çokluğuna işaretten kullanıldığını söyleyebiliriz.

Ayrıca Kur'an'da sema ile ilgili fizikî/maddi bir durumun söz konusu olduğu yerlerde de sema/semavat kelimelerinden gök dediğimiz evrende yer alan tüm galaksilerdeki gezegen, yıldız ve peyklerini kapsayacak şekilde gök cisimlerini anlamak kanaatimce en isabetli anlama biçimi olur. Semayla ilgili burçlardan⁴⁴ ve semadan parçaların düşürülmesinden⁴⁵ söz edildiği ayetlerde sema/semavattan fiziki gök cisimlerini anlamak gerekir. Zira burçlar ve parçalar sözünü ettiğimiz evrendeki yıldız, gezegen v.b için daha uygun düşer.

⁴⁴el-Hicr, 15/16; el-Furkan, 25/61; el-Buruc, 85/1. Buruc kelimesi sadece bu üç ayette geçmektedir. Hey'et/Astronomi alimlerine malum olduğu üzere Burçlar güneş ,ay ve yıldızlar için sözkonusudur. Öyleyse bu ayetlerde "buruc" kelimesinin karinesi/desteği ile mütebadir (akla en evvel gelen) olan mana gök cisimleri manasıdır.

⁴⁵El-İsra, 17/92; eş-Şuara, 26/187; Sebe', 34/9; et-Tur, 52/44.

Kanaatimce semanın parçalanması,⁴⁶ yarılmaması,⁴⁷ düşmesi,⁴⁸ kapılarının açılması,⁴⁹ yollarının bulunması,⁵⁰ yapılarının genişletilmesi,⁵¹ semanın katlanması,⁵² semanın yerle birlikte belli bir zaman diliminde yaratılması,⁵³ semanın yükseltilmesi/inşa edilmesi,⁵⁴ evvel emirde onun yerle birlikte yapışık olması⁵⁵ ve semada Allah'ın varlığına delalet eden ayetlerin bulunması,⁵⁶ semanın bina⁵⁷ veya dam⁵⁸ kılınmış olmasının haber verildiği ayetlerde de sema/semavat yukarıda sözünü ettiğimiz fizikî manaya gelir. Keza Rahman suresinin "Ey cin ve insanlar topluluğu eğer göklerin ve yerin kenarlarından ötelere geçebiliyorsanız geçiniz" (33) ayetini de bu kanaat çerçevesinde anlamak gerekir. Zira bütün bu ayetlerde insanların karşı karşıya oldukları semavi varlıklardan söz edilmektedir. Bu varlıklar için en yakın ve en munasip mana ise, bunların, insanların sabah-akşam, gece- gündüz karşılaştıkları gök cisimleri olduğudur.

4. 3. Kur'anî Mana

⁴⁶Meryem, 19/90, eş-Şuara, 42/5.

⁴⁷er-Rahman, 55/37; el-Hakka, 69/16; el-Müzzemmil, 73/18; el-Murselat, 77/9; el-İnfitar, 82/1; el- İnşikak, 84/1.

⁴⁸el-Hacc, 22/65; Fatr, 35/41.

⁴⁹el-A'raf, 7/40; el-Hicr, 15/14; en-Nebe', 78/19. Yalnız Kamer süresinin 54/11 Nuh(a.s.) kssasıyla ilgili "Biz seller gibi akan su ile göğün kapılarını açtık" ayetinde kapının isnat edildiği sema gök cisimleri anlamına gelmeyip luğavi manada kullanılmıştır. Semaya mecazi olarak (İstiare-I Temsiliye)kapılar isnat edilmiştir. Bkz. Yazır, Hak Dini, VII. 4641.

⁵⁰ez-Zariyat, 51/7.

⁵¹A. s. 51/47.

⁵²el-Enbiya, 21/104.

⁵³Göklerle yerin altı veya iki günde yaratıldığını ifade eden ayetleri kast ediyoruz. Yedi ayette yer ve göklerin altı günde yaratıldığına vurgu yapılırken sadece Fussilet 41/12 iki günde yaratıldığına dikkat çekilmektedir. Altı günden maksat bizim bildiğimiz bu dünya gezegeninde var olan zaman dilimi kast edilmemektedir. Fazlurrahman haklı olarak bunu zamanın izafiliğine delil göstermektedir. (Bkz. Fazlurrahman, **Ana konularıyla kur'an**, s. 144.) Elmalı, sözünü ettiğimiz Fussilet ayetinde geçen iki günden iki zaman devresini almaktadır. Birinci devre Enbiya 21/30'da ifade edilen yer ve gök yapışık iken yerin gökten ayrılma devresidir. İkinci devre ise, er-Ra'd 13/3'te ifade edilen yerin medde olduğu yani yer kabuğunun kaymak halinde döşenmeye başladığı dönemdir. (Elmalı, Hak dini, VI. 4189.) Göklerle yerin altı günde yaratıldığını anlatan ayetler için bkz. el-A'raf, 7/54, Yunus, 10/3; Hud, 11/7; el-Furkan, 25/59; es-Secde, 32/4; Kaf, 50/38; el-Hadid, 57/4.

⁵⁴Kaf, 50/6; ez-Zariyat, 51/47; er-Rahman, 55/7; en-Nebe', 78/12; en-Naziat, 79/27; el-Ğaşiye, 88/18; eş-Şems, 91/5.

⁵⁵el-Enbiya, 21/30.

⁵⁶Al-i İmran, 3/190, 191; Yunus, 10/6, 101; Yusuf, 12/105; el-Casiye, 45/3.

⁵⁷el-Bakara, 2/22; Ğafir, 40/46.

⁵⁸el-Enbiya, 21/32.

Daha evvel işaret ettiğimiz gibi Kur'an ister istidlal çerçevesinde olsun ister ihbar çerçevesinde olsun, zaman zaman semavatta akıllı ve akılsız* nesnelerin varlığından söz etmektedir. Keza Kur'an bazı ayetlerde semavatta meleklerin varlığından söz ederken⁵⁹ bazı ayetlerde de semavatın askerlerinden söz eder.⁶⁰ Bazı ayetlerde de semaların gaybı⁶¹ dile getirilir.

Semanın askerlerin, semavatın meleklerin yeri olduğu ve "Men fi's-semavati" ifadesi ile akıllı varlıkların semavatta bulunduğu anlatıldığı ayetlerde ise "Semavat" kelimesinden, Kur'anî mana dediğimiz ve bir kısım hadislerde de meleklerin ve peygamberlerin ruhaniyetlerinin meskenleri olarak anlatılan- ve büyük bir ihtimalla gaybî olan -varlıklar anlamamız kaçınılmazdır.

"Ma fi's-semavat" şeklinde gelen ifadelerle akılsız veya en azından mahiyeti bizce meçhul varlıkların yeri ve yurdu olduğu dile getirilen ayetler ile de semaların gaybinden söz edilen ayetlerde demin sözünü ettiğimiz Kur'ani manayı anlamak mümkün olduğu gibi gök cisimleri manasını anlamak da mümkündür. Çünkü gök cisimlerini teşkil eden bütün galaksilerde ve bunların içinde yer alan gezegen, yıldız ve peyklerde bizce meçhul olup bir kısmı bize göre, bir kısmı da hem bize göre hem meleklerle göre "gayb" kapsamına giren bir çok nesne, olay ve diğer maddi veya manevi varlıkların mevcudiyetinin akla ve mantığa aykırı hiç bir tarafı yoktur.

"Rabbu's-semavati"⁶² (Semaların Rabbi), Hazainu's-semavat⁶³ (semaların hazineleri), Mekalidu's-semavat"⁶⁴ (semaların anahtarları) ve "Ve lehu'l-Kibriyau fi's-semavat"⁶⁵ (semalarda büyüklük O'nundur) ifadelerinde de semavat kelimesinden her iki manayı anlamak mümkündür. "Melekutu's-Semavat"⁶⁶ ifadesinde istidlal söz konusu olduğu için -Vellahu A'lam- gök

*Kur'an 13 ayette semavatta akıllı varlıkların varlığından söz ederken "Men" kipini, 39 ayette de akılsız veya en azında bizce meçhul olan varlıklardan haber verirken "Ma" kipini kullanmıştır. Bilindiği gibi Arap gramer kaidelerine göre "Men" akıllılar için, "Ma" da akıllı olmayan veya mahiyeti meçhul olanlar için kullanılan birer mevsul isimdirler.

⁵⁹el-İsra, 17/95; en-Necm, 53/26.

⁶⁰Yasin, 36/28; el-Feth, 48/4,7.

⁶¹el-Bakara, 2/33; Hud, 11/123; en-Nahl, 16/77; el-Kehf, 18/26; Fatr. 35/38; el-Hucurat, 49/18.

⁶²er-Ra'd, 13/16; el-İsra, 17/102; el-Kehf, 18/14; Meryem, 19/65; el-Enbiya, 21/56; el-Mu'minun, 23/68; e'z-u'ara, 26/24; es-Saffat, 37/5; Sad, 38/66; ez-Zuhuruf, 43/82; ed-Duhan, 44/7; el-Casiye, 45/36; ez-Zariyat, 51/23; en-Nebe', 78/37.

⁶³el-Munafikun, 63/7.

⁶⁴ez-Zumer, 39/63; e'z-uara, 42/12.

⁶⁵el-Casiye, 45/37.

⁶⁶el-En'am, 6/75; el-A'raf, 7/185.

cisimleri manasını anlamak daha uygun olur. Ancak meleklerin yurdu olan ve gaybî/metafizikî olduğunu tercih ettiğimiz mana da hepten uzak değildir.

4. 4. Yüceliğin Sembolü Sema

Kur'an bir çok manayı, durumu, olayı ve insanları haberdar etmek istediği hususu harmanlayarak kendi evreni içerisinde biçimlendirir ve öyle sunar. Ancak Kur'an, bunu yaparken insanların anlayamayacağı sembollerini veya ifadeleri kullanmaz, uygun sözcüklerle beşerin seviyesine iner. Eski alimlerin "et-tenezzülatü'l-ilahiyyetü ilâ ukûli'l-beşer" (...Beşer aklının seviyesine inmek) şeklinde Kur'an'la ilgili dillendirmeye çalıştıkları husus da bu gerçeğin ifadesidir. Ve Kur'an'da Allah'a el, yüz, göz v.b.nin isnat edilmesi de bu beşer seviyesine inişin pratik örnekleridir.

Araplar olağanüstü hadiseleri, aşkınla münasebetinin olduğunu düşündükleri hususları ve üstün güçleri yüceliğin sembolü olan sema 'ya isnat ederlerdi. Hz. Peygamber (s.a.v) cariye: "Rabb'in nerede?" diye sorunca semaya işaret ederek cevap vermesinde de aynı anlamı buluyoruz. Yoksa göz göre göre Allah'a ciheti isnat eden bir yaklaşımı Hz. Peygamber (s.a.v) nasıl onaylayacaktı. Sema kelimesinin Kur'an'daki kullanımını dikkatle incelediğimizde onun bazı yerlerde yukarıda sözünü ettiğimiz üç manaya da pek münasip olmadığı görülür. O yerlerde uygun gelebilecek en münasip mana yüceliğin sembolü olan manadır. Örneğin "semadan yere doğru idare eder"⁶⁷ ayetinde sema, kanaatımca bu manaya gelir. Keza Semadan maidenin, kitabın ve azabın indirilmesinden söz edilen ayetlerde de yukarıda ifade etmeye çalıştığımız lügat manaları yanında bu anlamın da kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Bilge Kral Aliya İzzet Begoviç (ö. 2003) kültür; 'semadaki prolog'la başlamıştır ve dolayısıyla semadan gelen insanın sema ile olan münasebetiyle daima uğraşacaktır. Din, sanat, ahlak ve felsefe vastasıyla... Kültürde her şey insanın semavi menşeyi ya teyit ya inkar etmek; ya şüphe ile karşılamak ya da onu hatırlamak demektir. Tüm kültürler bu muammanın damgasını taşır ve muammanın çözümlenmesi veya açıklığa kavuşturulmasına doğru seyredir"⁶⁸ derken semadan aynı manayı kastettiğini görüyoruz.

5. Sema'dan Neyi Anlamalıyız

⁶⁷ es-Secde, 32/5.

⁶⁸ Aliya İzzet Begoviç, **Doğu Batı Arasında İslam**, Türkçesi Salih Şaban, Nehir Yay.İstn. trz. s. 74.

Yukarıda sema'nın gerek lügat manasını gerek Kur'an evreni içerisinde yüklendiği manaları ve gerek ne olabileceği hususundaki çağdaş alimlerin görüşlerini sunduk. Biz şimdi bütün bunlardan hareketle kanaatimiz çerçevesinde meleklerin meskenleri, bazı gaybî tasarruflerin yeri ve Hz. Peygamber miraca çıkınca⁶⁹ karşılaştığı semanın ne olabileceği hususunu irdelemeye çalışacağız.

Semanın ne olabileceği hususunda hem Kura'nın nasslarını zorlama manalarla karşı karşıya bırakmadan hem hadiste geçen ifadeleri nazar-ı dikkate alarak hem de bu günkü astronomi sahasında kaydedilen gelişmeleri göz önünde bulundurarak kabul edilebilirlik şansı olan ihtimallerin şunlar olduğunu düşünüyoruz:

a- Galaksilerden ve içinde yer alan yıldız ve gezegenlerden ibaret olan gök cisimlerinin yer aldığı tüm gök evreni birinci sema, diğer altı semanın bundan sonra geldiğini kabul eden görüş. Bu evvel emirde uzak bir ihtimal gibi görünse bile ancak duyularıyla kavrayabilecekleri veya aklî yöntemlerle anlayabilecekleri fizikî delillere muhatap olan insanlara karşı gök cisimlerinin Kur'an'da sıkça Allah'ın birer kudret ve vahdaniyet delili olarak dile getirilme hususu bunu kısmen teyit etmektedir. Özellikle **"Eğer yer yüzündeki ağaçların tümü kalem ve deniz de ardından da yedi deniz daha eklenersek (mürekkep) olsa, yine de Allah'ın kelimeleri (yazmakla) tükenmez"**⁷⁰ ayetinin ifade ettiği Allah'ın ilim ve kudretinin sonsuzluğu ve mülkünün de buna munasip bir şekilde çok geniş olmasının uygun olduğu gerçeği düşünülürse bu ihtimalin akla fazla uzak olmadığı anlaşılır. Bu takdirde sahih hadislerde bahsi geçen sema kapılarının nerede olduğu problemi ortaya çıkar. Buna karşı sema kapılarının manevi ve metafizikî olduğunu söyleme imkanı doğar.

b. Semaların yedi katının fizik dünyasında maddi duyularla varlıkları duyulamayan ve saptanamayan manevi/metafizik birer varlık olduğunu, mahiyetlerinin bizce meçhul olduğunu ve fizikî ölçüm ve aygıtlarla buna ulaşılamayacağını kabul etmek. Bu takdirde sema ile ilgili kitap ve sünnet nasslarında yer alan ve evvel emirde maddi varlıklar olarak anlaşılan "Ebvab" (kapılar), "Sakf" (dam), "şidad" (sağlam ve metin olanlar) ve "bina etme" gibi ifadelerden

⁶⁹Sema hadisi için bkz. Buhari, enbiya/5,22; Taberi, Muhammed b. Cerir, **Cami'u'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an**, Daru'l-Fikir, Beyrut 1988, IX. 3-5, 11-13; Yazr, Hak Dini, V. 3146. Buhari'nin uzunca rivayet ettiği mirac hadisinde semanın mahiyeti hakkında hiç bir detay bilgi yoktur. Hadiste semalarla ilgili sadece semanın sayısının yedi, semanın kapılarının olduğu, bu kapılarda görevli meleklerin bulunduğu ve melek ve peygamberlerin ruhları gibi bazı ruhani/manevi varlıkların o semalarda var olduğu hususlar yer almaktadır.

⁷⁰Lokman, 31/27.

metafizik semalarla ilgili metafizik hususlar anlamak ve bu hususları o özel dünya içerisinde değerlendirmek gerekir. Tıpkı meleklerle atf edilen kanatları⁷¹ da meleklerin metafizik yapıları içinde değerlendirdiğimiz gibi.

İşin hakikatini Allah'ın engin ilmine havale ederek kulluğun ve imanın gerektirdiği "teslimiyet" espirisi içinde bunu kabul etmekle beraber - kısa ve kıt da olsa - bilgimizin bize yüklediği "sorumluluk" bilinci içerisinde şunu demek durumundayız: Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kur'an nasslarını hiç zorlamadan ve onları sağa sola bükmeden Kur'an'ın dünya ile ahiretin ve gayb ile şehadet aleminin (fizikle fizik ötesinin) yerine göre ince tefsilatını bile nazara veren zengin mana yapısı ve geniş anlamlar mozaïği içerisinde "sema/semavat" kelimesini diğer üç mananın uygun olmadığı bağlamlarda "gayb" (fizikötesi) bir(er) varlık olarak kabul etmek ve ontolojik yapıların metafizik evreni içerisinde değerlendirmek en tekellüfsüz manadır.

Sonuç

Çağımız kendine özgün özellikleri olan bir çağdır. Daha evvel epistemolojik yapıyı büyük ölçüde yönlendiren ve genel maarif ve kültürün içinde önemli bir yer tutan mitolojik, hurafeci ve israili düşünsel yapı ve bakış açısı asrımızda erimiş durumdadır. Yerini daha sağlıklı bakış açılarına bırakmıştır. Evrenin yaratılışını konu edinen yeni kozmolojik bakış açıları, gelişen ve büyük bir kısmı deneye dayanan bilimsel veriler sayesinde daha sağlam zemine oturmakta ve daha tatmin edici olarak bilim çevreleri tarafından karşılanmaktadır. Bu itibarla Kuran'da yer alan yaratılış konu edinen bazı kelime ve kavramlar Kur'an'ın umumi bağlamına, kendi epistemolojik yapısına aykırı olmamak ve başkasını taklit etme kompleksine düşmemek kaydı ile yeni ilmi veriler ışığında yeniden tahlil etme zarureti izahtan varestedir. Hiç kuşkusuz eski kitabiyatta bolca yer alan ve ontolojik yapıları çokça israiliyyat ve mitolojik anlatım biçimleriyle anlatılan kavramların başında "sema" kavramı gelmektedir. Klasik anlatım biçimleri olsun yeni yorumlama biçimleri olsun "sema" ile ilgili birçok şey söylenmiş ve yazılmıştır. Gerek Kur'an'ın bazı ifadeleri olsun gerekse Sahih sünnetin verileri olsun her ikisi de bizim, Allah'ın büyük tasarruflarının merkezi, kendilerine kevnin idaresiyle ilgili büyük görevler tevdi edilen meleklerin meskeni, yapısı sağlam ve kat kat olan, girintisi ve çıkıntısı bulunan muazzam bir dünya ile karşı karşıya olduğumuzu bildirmektedir. Böylesine yoğun bir şekilde Kur'an'ın ilgisine mazhar olan bir yapıyı elbette biz basit ve üstünkörü izah tarzlarıyla geçiştiremeyiz. Konunun detayına inerken bir yandan Kur'an'ın nasslarına aykırı düşmemek bir yandan

⁷¹Fatr, 35/1.

da bu günkü ilmî verilerin tekzip edeceği çelişkili bir duruma düşmemek durumundayız. Her iki durumu göz önünde bulundurarak şu sonuca vardık:

Sema kelimesi, Kur'an'ın farklı bağlamlarında değişik manalara gelebileceğinin yanı sıra Meleklerin meskeni, ilahi tasarrufların merkezi ve sünnette Hz. Peygamberin Miraç gecesinde gezinti yaptığı bildirilen ve Kur'an'da yaratılışlarına ve rollerine kesin vurgu yapılan semalar, olsa olsa melek, cinn, cennet ve cehennem gibi birer gaybî varlıklar olup gayb alemini oluşturan birer yapı taşlarıdır. Onları gaybî birer varlık olarak kabul etmek belki riski en az olan ihtimaldir ve böyle kabul etmek bizce en sağlıklı tavidir. Hakikati Allah daha iyi bilir. Kıt ve kısa bilgimiz bu kadarına ulaşabilir.

KADERLE İLGİLİ ÜÇ HADİSİN KELAMÎ PERSPEKTİFTEN YORUMU

*Interpretation Of Some Hadith Related To Destiny From The Kalam
Perspective*

Yener ÖZTÜRK*

Abstract

In this article, We study on the interpretation of some hadiths related with destiny. We understand this hadiths like this: There is destiny in İslam, but there is no fatalism, so, man, can't blame his sins to the destiny wich he doesn't also know its essence and claim it as a reason of apology. When the belief of destiny is understood correctly, it has positive effect on human life and it can be source of his power.

Key Words: Destiny, fatalism, will-power, responsibility

Giriş

Senetlerinde hadis kriterleri açısından bir problemin söz konusu olmadığı kaderle alakalı bazı sahîh rivayetlerin, son zamanlarda bir kısım gerekçelerle reddedildiğini görmekteyiz. İddia şu: Bunlar, Emevî dönemi siyasî otoritesinin, olumsuz icraatlarını örtmek için uydurmuş oldukları haberlerdir' veya 'bu rivayetler insanın irade hürriyetiyle telif edilemeyecek ifadelerdir' dolayısıyla bunların Kur'an'dan da onay alması mümkün değildir.

Bu noktadan hareketle bu makalemizde biz, kadere dair üç rivayeti yorumlamaya çalışacağız. Bunlardan ilki, 'kitabetin sebkatı', ikincisi, 'Hz. Musa'nın (a.s) Hz. Adem'le (a.as) buluşması', üçüncüsü ise 'her şeyin önceden bilinip yazılması'nı konu edinen rivayettir.

İzahına çalışacağımız hadislerin üçü de muteber hadis kaynaklarında yer alan *muttefekun aleyh* rivayetlerdir. Bu itibarla, biz burada senet kritiğine girmeksizin, yalnızca muhtevanın anlaşılması istikametindeki yorumlarımızı sunmaya çalışacağız.

İlgili Hadislerin Yorumu

Kelamî perspektiften ele alacağımız bu üç rivayetin yorumuna geçmeden önce, kaderle ilgili hadisler bağlamında Talat Koçyiğit'in '*Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*' isimli eserinde yer alan tespit ve açıklamalarını aktarmakta yarar mülahaza ediyoruz:

* Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. E-mail: yenerozturk@hotmail.com

“Bize öyle geliyor ki Hz. Peygamber’i ‘kader meselesi’ üzerinde fazla-
ca durmağa, onu ispata ve müslümanların ona inanmaları gerektiğini zaman
zaman hatırlatmağa sevkeden amil, İslam öncesi devirlerden itibaren, Araplar
arasında devam edegelen kaderle ilgili münakaşalar olmuştur. Bu münakaşala-
rın mihverini (eksenini), ‘ilahî takdirin (kaderin) reddi’ görüşü teşkil ediyordu.
Vakıa Araplar kadere inanıyorlardı ve hatta Kur’an’ın Arap müşrikleri hakkın-
da “müşrik olanlar diyecekler ki: Allah dilese idi, biz de babalarımız gibi, şirk
koşmaz ve hiçbir şeyi haram kılmazdık”¹ ayetiyle de şahadet ettiği gibi, kadere
ifrat derecede varan inançları sebebiyle, kendilerini şirklerinin mesuliyetinden
kurtarmağa çalıştıkları bile görölüyordu. O halde Kur’an’ın şiddetle takbih
ettiği (kınayıp kötilediği) bu görüş,- Hz. Peygamber’in tebliğ ve talim ettiği
İslam akaidine tam bir teslimiyetle bağlanan- müslümanlar için, büyük bir teh-
like teşkil edemezdi. Kur’an bu konuda açıkltı; hiç kimse günahının sorumlulu-
ğunu bir başkasına, hele, Allah’ın kaza ve kaderine yükleyemezdi; herkes ken-
disinden sorumluydu. Kıyamet günü, iyilik veya kötülüğünün hesabını Allah’a
verecekti; fakat burada üzerinde önemle durulması gereken bir mesele zuhur
ediyordu: Acaba Allah (cc.), günahlarının mesuliyetini ‘Allah dileseydi şirk
koşmazdık’ demek suretiyle Cenab-ı Hakk’a yüklemek isteyenleri burada kın-
namakla, -veya diğer ayetlerde herkesin kendi amellerinin karşılığını göreceği-
ni bildirmiş olmakla- kaza ve kaderi nefyetmiş/reddetmiş oluyor muydu? İşte
müslümanları bekleyen büyük tehlike bu sual karşısında takınacakları tavra
göre tezahür edecekti. Ancak böyle bir suale verecekleri ‘hayır’ veya ‘evet’
cevabı hangi esasa dayanmalıydı? Bu bir akîde meselesiydi, bu itibarla onların
şahsi düşünce ve kanaatlerinin yeni bir akîde vaz’ında rolü olmaması gerekirdi;
çünkü bu iş, din kurucusu olan Allah’a (cc) ve O’nun yer yüzündeki Elçi’sine
(s.a.s) aitti.”²

T. Koçyiğit, açıklamalarının devamında, nüzul döneminde ilahî takdir
meselesiyle ilgili olarak seslendirilen anlayışlara karşı Hz. Peygamber’in sergi-
lemiş olduğu tavrı ele alır. Yazar sonra bu açıklamalarına ilaveten, yapmış
olduğu incelemenin kendisini şu neticeye ulaştırdığını söyler:

“Hz. Peygamber, Allah’ın, günahlarının sorumluluğunu kadere dayana-
rak üzerinden atmağa çalışan müşrikleri kınamasının ‘kaderin nefyi/reddi’ ma-
nasına gelmediğini açıklamış ve müslümanları kadere inanmaya davet etmiştir.
Allah Rasulü, bu meselede müslümanlar için en büyük tehlikenin, kadere dayana-
rarak sorumluluğu ortadan kaldıran görüşten ziyade, ilahî takdiri reddeden bir

¹ En’am, 6/148.

² Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, T.D.V., Ankara 1989, s.156.

görüşün yayılması halinde ortaya çıkabileceğini anlamış ve müslümanları böyle bir tehlikeye karşı hazırlamağa çalışmıştır. Vakıa kaderin ispatında ifrata varan ve sorumluluğu kadere yüklemeğe heveslenen bazı kimseler çıkmamış değildir; nitekim bunların ‘cebriyye’ namıyla bir mezhep teşkil ettiklerini de biliyoruz. Fakat şunu da biliyoruz ki, bu topluluk, aynı devirde ortaya çıkan ve kaderi tamamen reddettiği için ‘kaderiyye’ ismini alan diğer mezhep kadar yaygın olmamış, İslam akaidi üzerinde icra ettiği tesir, berikinin icra ettiği etki derecesine hiç ulaşamamıştır. Bu sebeple biz, hadîs koleksiyonlarında kaderiyyeciliğin reddini konu edinen ‘bab’lar görüyorsak bu, Hz. Peygamberin, akîde bütünlüğünü muhafaza etmek maksadıyla zaman zaman müslümanları uyarmasının tabii bir neticesinden başka bir şey değildir. Bu uyarma, kaderi reddeden görüşün yayılma istidadı göstermesiyle yakından ilgilidir. Nitekim, ölümünden daha bir asır bile geçmeden, bu mevzudaki münakaşalar şiddetlenmiş ve kaderi (ilahî takdiri) tamamıyla reddeden mezhepler ortaya çıkmıştır...”³

Bu tespitlerin/bilgilerin ışığında, üzerinde tartışmaların yoğunlaştığı üç rivayetin açıklamasına geçebiliriz.

A. Birinci Rivayet: Kitabetin Sebkati

Abdullah b. Mes’ud’dan: “*Rasulullah şöyle buyurdu: Bir kimse, annesinin karnında kırk gün kaldıktan sonra ‘alaka’ haline gelir, sonra et ve kemik teşekkül eder. Bundan sonra Allah bir melek gönderir. (Doğacak olan hakkında) bu meleğe (yazması için) şu dört emir verilmiştir: Rızkı, eceli, ameli, asi mi yoksa mutî mi olacağı.*

Allah’a kasem olsun ki, içinizden biri veya bir kimse, cehennem ehlinin işini (amele ehli’n-nar) işler, öyle ki, cehenneme girmesine bir kulaçlık (gibi kısa) bir mesafe kalır; fakat ‘kitap’ öne geçer, cennet ehline yaraşır bir amel işler ve cennete girer. Bir başkası, cennet ehlinin işini (amele ehli’l-cenne) işler; cennete girmesine bir kulaçlık (gibi kısa) bir mesafe kalır; fakat ‘kitap’ öne geçer ve bu kimse, cehennem ehlinin amelini işleyerek cehenneme girer.”⁴

Bu rivayetle ilgili tartışmaların daha çok ikinci kısım üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Ancak burada, kısa da olsa birinci bölümde vurgulanan hususlara da değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz:

i.a. Öncelikli olarak burada hatırlanması gereken nokta şudur ki, bu hadis, vukû bulacak olan her şeyin önceden bilinip ilahî bir kitapta tespit edil-

³ Koçyiğit, *age.*, s.157. Bu çerçevede yapılmış yorumlar için bkz., Beyazîzâde, Kemaluddin Ahmed, *İşarâtü'l-Meram Min İbarâti'l-İmâm*, Daru'l-Kitabi'l-İslamî, İstanbul 1949. s. 274-279.

⁴ Buharî, Kader 1; Müslim, Kader 1.

diğini bildiren ayetlerin⁵ vurgularıyla örtüşen bir muhtevaya sahiptir.⁶ Bu hatırlatmadan sonra, şimdi ilgili kısmın yorumuna geçebiliriz.

Burada anlaşılması ve kabullenilmesi noktasında güçlük çekilen husus, gönderilen meleşe, doğacak olanın kaderinde olanların yazılmasının emredilmesidir. Hatırlayacak olursak, ilmî planda tespiti yapılan takdirler bir kitapta yazılır. Kur'an'da, bu Kitab'a 'imam-ı mübîn'⁷ ve 'kitab-ı mübîn'⁸ gibi adlar verilir. Ayrıca Kur'an'da başımıza gelecek olan her şeyin bu kitap'ta kaydedilmiş olduğu⁹ ve onda yazılmadık bir şeyin bırakılmadığı anlatılır.¹⁰ Bu, 'ana/esas kitap'tır ve kendinde yazılı olan şeylerde bir değıştirme olmaz.¹¹

⁵ Yani 'kitabın sebkati etmesi' şeklindeki ifadeler yalnızca hadislerde değil, Kur'an'da da geçmektedir. Bkz., Enfâl, 8/68; Yunus, 10/19; Hud, 11/40, 110; Muminûn, 23/27.

⁶ Nitekim, Ebu'l-Hasen el-Eşârî, *el-İbane* isimli eserinde bu hadisleri Kur'an'ın da teyid ettiğini bildirerek ilgili ayetleri bir bir zikreder. Bkz., Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, Mektebetu Dari'l-Beyan, Beyrut 1981, s.167-172.

⁷ Bkz., Yasin, 36/12.

⁸ Bkz., En'am, 6/59.

⁹ Bkz., Tevbe, 9/51; Hadid, 57/22.

¹⁰ Bkz., En'am, 6/38. Bu çerçevede bir hususa temas etmemiz yararlı olacaktır. Mesela bir insan, zihninde olan herhangi bir plan/program veya bilgiyi unutmamak için onu bir kağıda/levhaya dökme lüzumu görür. Allah için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Yani O unutmaz ve karıştırmaz, dolayısıyla böyle bir kayda O'nun ihtiyacı olmaz. Bu gerçekten hareketle 'ilm-i ilahide olan malumatın/programın lehvi-i mahfuza kaydolunmasının hikmeti ne olabilir?' şeklinde bir soru akla gelebilir. Kemalüddin Beyazîzâde, bunun, meleklerin ıttılâna yönelik olduğunu belirtir. Bu mahfuz levha sayesinde melekler, methe veya zemme müstehak hale gelecek olanların hal ve mertebelerine önceden muttali olmuş bulunurlar. Görevli meleklerin insanların iradeleleri ile kazanmakta oldukları fiilleri kaydetmeleri ise sonradan olur. Böylece bizzat takip ederek yaptıkları bu kaydın, levh-i mahfuzdaki malumatı teyit ettiklerini görürler. Bu da Allah'a olan imanlarının artmasına/derinleşmesine vesile olur. Allah'ın ilminin yanılmaz yüceliğini ve insanlara asla zulmetmediğini görürler; insan kendi iradesiyle zaman şeridinde neleri yapacaksa, sadece onların levh-i mahfuza yazılmış olduğunu görürler. Bu da onların imanlarının derinleşmesine sebep olur. (Bkz., Beyazîzâde, *İşarâtu'l-Merâm*, s. 279)

¹¹ Kelamcılar derinlemesine meşgul eden konulardan birisi de lehvi-i mahfuzda kayıtlı olan bilgilerin değışip değışmeyeceği meselesidir. Genel olarak Maturîdî mektebinin temsilcileri bunun değışebileceğini, Eş'arî ekolünün müntesipleri ise böyle bir şeyin olamayacağını söylerler. Bu farklı mülahazalar daha çok 'saadet ve şekavet' meselesini konu edinen hadislerin izahı bağlamında oluşur. (Birincisi için bkz. Neseî, *Bahru'l-Kelam*, s. 81, Beyazîzâde, *İşarâtu'l-Merâm*, s. 283. İkincisi için bkz. Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, Daru'l-Fikr Beyrut 1990, XXXI, 202). Ancak unutulmamalıdır ki bu iki mühim ekol arasındaki ihtilaf lafzidir. Eş'arîler olaya Allah'ın asla değışmeyecek olan ilmi/bilgisi açısından baktıkları için bu sonuca varmışlardır. Bu cümleden olarak, onlar Kur'an'da söz konusu edilen isbat ve mahvı (yazma/yaratma ve silmeleri), Allah'ın ilminde ve (bu ilme göre yazılmış olan) takdirin bizzat içinde görürler. Bir diğer ifadeyle Eş'arîler, Allah'ın, 'ilminde/takdirinde mahvı söz konusu olanları, sildiğini/değıştirdiğini' dile getirirler.

Kelam alimlerinin, İlahî İlm'in mahlukatla alakalı bir ünvanı olarak gördükleri levh-i mahfuz¹², 'ana kitap'tır.¹³ Melekler tarafından bu kitap esas alınarak istinsahlar yapılmakta ve başka levhalara, defter ve kitaplara yansıtılmaları olmakta, misaller çıkarılmaktadır. Başka bir ifadeyle, ana kitaptan alınan fihrist halindeki nüshalar, kopyalar halinde küçük defterlerde istinsah edilir. Tabirlerin el verdiği ölçüde bir benzetme yapacak olursak: Nasıl ki, nüfus dairelerinde bir ana kütük bulunur; bu kütükten her bir insan için -cebine koysun veya boynuna assın diye- örnek bir nüsha çıkartılır, işte bunun gibi, her insanın hayatı boyunca yapıp edeceği her şey 'ana Kitap'tan çoğaltılarak boynuna asılır. Keyfiyeti bizce meçhul olan bu kitabetin/yazının mahiyet ve muhtevasının bizim tarafımızdan bilinebilmesi mümkün değildir, bu mutlak anlamda Allah'ın, belli bir ölçüde ise onu yazan meleklerin malumudur.

Mevzumuzla alakalı bu hadîsi Kur'an'dan destekleyen ayet de vardır: *"Her insanın tâirini (yazısını) boynuna bağladık. Onun için kıyamet gününde, açılmış olarak önüne konacak bir kitap (yaptıklarının kayıtlı/yazılı olduğu bir kitap) çıkarırız."*¹⁴ İnsanların boyunlarına takılan bu kitapla, kiramen katibin meleklerinin insanları birebir takip ederek yazdıkları kitap arasında bir fark olmayacaktır, zira boynuna asılı bu bilgiler 'ana kitap'tan alınmıştır.

Şimdi hadîste melek tarafından yazıldığı haber verilen hususlar üzerinde duralım. Birincisi, 'rızık' meselesi.¹⁵ Biz insanlar, Allah'ın, bizim için takdir

Maturîdiler gelince, öyle anlaşıyor ki onlar, meseleye Allah'ın -ilim, is'ad ve işkâ gibi- sıfatları açısından değil, kulun imtihan sürecinde değişebilen sıfatları zaviyesinden bakıyorlar. Yani Maturîdiler, 'kişinin, zaman şeridinde değişebilen hayat safahatının lehvi-i mahfuzda bir hepsinin yer almış olması' açısından meseleye yaklaşıyorlar. Sözelimi dinsiz olarak yaşayan bir kimse sonradan dine girebiliyor. İşte bu değişimin, keyfiyeti bizce meçhul o mahfuz levhada olduğu gibi kaydedilmiştir. Bu anlamda levh-i mahfuzda bir değişiklik söz konusudur. Nitekim Maturidiyye mektebine ait bir metni, bir Eşâ'î kelamcısı olarak şerheden Taftazanî bu minvalde bir yorum getirir. (Bkz. Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, (Kestelli Haşiyesi ile birlikte) Salah Bilici Kitabevi, İst. tsz., s. 164.

¹² Mesela bkz., Maturîdî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, (tahkik ve takdim: Fethullah Hulehf, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979, s.282.

¹³ Bu ifadenin karşılığı olarak Kur'an'da *'İnde hu Ummu'l-Kitab'* tabirini görürüz. (Ra'd, 13/39)

¹⁴ İsrâ, 17/13. Buradaki 'tâir' kelimesinin yazıyla alakalı bir husus olduğunu, ayetin sonunda yer alan *'Kitaben menşûren'* ifadesinden anlıyoruz.

¹⁵ Kur'an *"yeryüzünde yürüyen hiçbir canlı yoktur ki, rızıkı Allah'a ait olmasın"* (Hud 11/6) buyurarak, bütün varlıkların rızıkını verenin Allah olduğunu ilan eder. Sünnî Kelamcılar, 'insanın yediği şey, ister helal, ister haram olsun, onun rızıkıdır' demişlerdir. Mutezile'ye göre ise, haram, rızık değildir. Bu ihtilafın sebebi, 'rızık'ın farklı tariflerinden kaynaklanmaktadır. Ehl-i sünnet'e göre, rızık 'canlının kendisiyle beslendiği şey' olarak tarif edilirken, bu, Mutezilede 'kendisinden yararlanmanın yasak olmadığı şey' veya 'malikin, mülkiyeti altında bulundurup yediği şeydir' şeklinde tarif edilir. Ehl-i sünnet, haram olan bir şeyin de rızık cümlesinden olduğunu

ettiği rızıkta, iradelerimizin dikkate alındığını pratik hayatımızda bizzat tecrübe ederiz. Bununla birlikte Mâlikü'l-mülk olan Allah'ın dilediği kulunu dilediği şekilde ekstra bir lütufla rızıklandırması da söz konusudur.¹⁶ İmdi bu hadiste, ister birinci şekliyle ister ikinci şekliyle olsun, Cenab-ı Hakkın kulunun rızıkiyla alakalı bir durumu önceden bildiği hal üzere takdiri söz konusudur ki bu ifadeler, Kur'an'ın ayetleriyle asla çelişmez.¹⁷

Ecelimizle alakalı yapılmış olan takdirde de, durum bundan farklı değildir. Bu, Kur'an'da da aynen mevcuttur: “*Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir Kitap'ta kayıtlıdır.*”¹⁸ Bu ve benzeri ayetler, insan ömrünün levh-i mahfuzda takdir edilmiş olduğunu göstermektedir. Ancak bu ayetlerden, hiçbir zaman, insan iradesinin nazara alınmadığı sonucu çıkmaz.

Sorumluluklarımızın bir anlam ifade edebilmesi için, bu mevzuda -umuma teşmil etmemek kaydıyla- şu cümlelerin rahatlıkla telaffuz edilebilmesi kanaatindeyiz: ‘Allah, insanların hayat süresini onların iradeleriyle atmış olduğu adımları da dikkate alarak takdir etmiştir.’ Buna göre, kullanmış olduğu zararlı/zehirli bir madde sebebiyle, ölümüne sebebiyet veren birisi, Allah isteyip yazdığı için o şekilde ölmüş değildir, Allah ezeli ilmiyle (zaman üstü kuşatıcı ilmiyle), onun ne şekilde hareket edeceğini bildiği için ona o kadar ömür tayin etmiştir.

Kuşak/nesil bazında, insanların ömür sürelerinin (ecellerinin) takdirinde de, onların dikkat ve ihmalllerinin Allah tarafından dikkate alındığını söyleyebiliriz.

Dünya hayatının başlangıcında bin yıla yakın¹⁹ bir süre yaşayan insanların, ömür sürelerinin gittikçe kısaldığı görülmektedir. Bu durum, insanların atmış olduğu yanlış adımlarla yakından ilgilidir. Zira insanlar kendi elleriyle tabii/naturel ortamlarını -ekolojik dengenin bozulmasına sebep olacak şekilde- yaşamaz hale getirmektedirler. Bu durumu ezeli/kuşatıcı ilmiyle -bize göre- önceden bilen Allah ‘onların ömürlerini, yapıp ettiklerine uygun olarak- evvelki nesle nispetle kısa takdir etmiştir.

söylerken şu noktaya önemle vurgu yapmıştır: Kul, hırsı ve nefsanî arzuları sebebiyle, rızık helal olmayan yoldan arayınca, yüce Allah da onu kendisine o yoldan verir, fakat yanlış tercihi ve ilahî emre muhalefeti yüzünden cezalandırılır. (Bkz., Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s.127-128; Sabunî, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuliddin*, ts., ys., s. 75,76.)

¹⁶ Bu hususla alakalı Kur'an'da bir çok ayet vardır: “*Muhakkak ki Allah, dilediğini hesapsız olarak rızıklandırır.*” Bakara 2/212. Keza bkz., Al-i İmran 3/37; Nur 24/38; Şura 42/19.

¹⁷ Bkz., Hadid 57/22-23.

¹⁸ Fatır 35/11.

¹⁹ Mesela Kur'an'dan öğrendiğimize göre, Hz. Nuh (a.s.) 950 yıl yaşamıştır.

Bütün bunlarla birlikte, Cenab-ı Hakk'ın, herhangi bir kulunun ömür süresini, -iradesiyle atmış olduğu adımları nazara almadan- doğrudan belirlemesi de tamamıyla O'nun takdirine ait bir husustur.²⁰ Bu noktada, O'na karşı 'hak iddia etme' hakkımız yoktur. Zira, Allah'a önceden vermiş olduğumuz bir şeyimiz söz konusu değildir ki, O'na karşı 'hak iddia etme' hakkımız bulunsun.

Her ne şekilde olursa olsun, *"her ümmetin bir eceli vardır, ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar, ne de bir an geri gidebilirler"*²¹; *"Allah, eceli geldiğinde hiçbir kimse için erteleme yapmaz"*²² ayetlerinin delaletince, levh-i mahfuzdaki kayıt açısından ecelin hiçbir şekilde değişmeyeceği görülmektedir.²³ Kısaca, hayatımızın süresi ve ne şekilde noktalanacağı önceden, gerek imam-ı mübinde (ana kitapta), gerekse melek tarafından, ondan istinsah edilecek yazılan hususi kitapta tespit edilmiştir.

Bu bağlamda, sıla-i rahmin, ömrü uzatacağını ifade eden rivayete de açıklık getirmemiz gerekmektedir: *"Kim ki rızkının bereketlenmesi, ömrünün geri kalan kısmının uzaması kendisini sevindirirse, o kimse sıla-i rahim etsin"*²⁴ Bu hadisle verilmek istenen mesaj, 'ömrün bereketlenmesi' şeklinde değerlendirilebileceği gibi, İmam Maturudî'nin bakış açısıyla şöyle de yorumlanabilir:

²⁰ Gerek iradesiyle hayatını yönlendirebilecek yaşta olmayan birisinin (bir çocuğun) ölümünü, gerekse hiçbir ihmali olmaksızın herhangi bir şekilde hayatını kaybeden birisinin ölümünü, ancak böyle bir takdirle izah edebiliriz. Bu türden ölümler, doğrudan ilgili şahsın kendi kaderiyle alakalı olduğu gibi, yakınlarının imtihan edilmesiyle de yakından ilgilidir. Nitekim bir ayette şöyle buyrulur: *"Biz mutlaka sizi biraz korku ile biraz açlık ile yahut mallara, canlara veya ürünlere gelecek noksanlıkla deneriz.."* Bakara, 2/155.

²¹ A'raf, 7/34.

²² Münafikûn, 63/11.

²³ Eğer gelecekte bir gün, bir insanın ömrü genlerine yapılan doğru müdahalelerle uzatılırsa, bu olay, söz konusu kişinin kaderinde tespit edilen sınırı aşmış olduğu anlamına gelmez. Bunun anlamı şudur: Allah bu insanı uzun bir ömürle yaratmıştır; gen haritasına müdahaleyi, o insanın ömrünün uzun olarak tayin edilmesine vesile kılmıştır. Kısaca, bir insan, tıbbî imkanlar vasıtasıyla 200 sene yaşamış olsa da, bu, Allah'ın onun için önceden takdir ettiği yaştan başka bir şey değildir. Allah ezelde ne yapılacağını bildiği için o insana ona göre bir yaş takdir etmiştir. Yani, Allah'ın ilmi, sebep ve müsebbebe (sebeple ilişkili olarak meydana gelen neticeye) birden bakar. Bu husus iyi anlaşıldığı takdirde kaderle ilgili bir çok soru da kendiliğinden halledilmiş olacaktır. Mesela 'birini öldürmeye karar veren bir insan, tam öldüreceği sırada öldürmekten vazgeçse, onun ecelini değiştirmiş olur mu?' şeklindeki bir soruya gerek kalmayacaktır. Çünkü Allah'ın mutlak ilmi bütün zamanları birden içine almaktadır. Dolayısıyla o şahsın öldürmekten vazgeçeceği, Cenab-ı Hakk'ın ilminin dışında değildir. Bu itibarla da Allah, öldürülmesinden vazgeçilen şahsın ecelini son duruma göre tayin etmiştir. Şu halde, öldürmekten vazgeçen kimsenin bununla öldürmeye niyet ettiği kimsenin ecelini uzattığı söylenemeyeceği gibi, öldürdüğü takdirde Allah'ın tayin ettiği ömrü kısalttığı da söylenemez.

²⁴ Buharî, Edeb 12; Müslim, Birr 20.

Allah (cc.) ezelde o kişinin sıla-i rahim yapacağını bildiği için ömrünü uzun takdir etmiştir.²⁵

Meleğe yazması emredilen diğer iki şey ise, insanın ameli ve hayatının ne şekilde noktalanaacağı ile ilgilidir. İnsanın işleyeceği amellerin ve netice itibariyle cennetlik mi, yoksa cehennemlik mi olacağını önceden tespit edilecek kaydedilmesi de, ezelde, insan iradesinin nazara alınarak yapılmış olduğu bir takdirdir. Özetle ifade edecek olursak, kul iradesiyle sonradan/zaman şeridinde ‘ne yapacaksa’ gerek ana kitapta gerekse kula ait özel sayfada/kitapta sadece o yazılmıştır.

i.b. Bu rivayetle alakalı olarak itirazların yoğunlaştığı noktanın, hususiyle hadisın son kısmını teşkil eden ifadelerin olduğu görülmektedir.

Biz, Hz. Peygamber’in (s.a.s), bu sözleriyle umumî olmayan, istisnâî, bir durumu (veya durumları) dile getirdiğini düşünmekteyiz. Zira gerek Kur’an’ın gerekse hadislerin bize verdiği mesaj, hayatının büyük kısmını iyilik, doğruluk kulvarında sürdürenlerin cennete, kötülük kulvarında geçirenlerin ise cehenneme varacağı, şeklindedir.²⁶ Bu hadîste iki nokta vurgulanmaktadır. Şimdi birinci durum için söz konusu olan ifadeyi hatırlayalım: *İçinizden biri veya bir kimse, cehennem ehlinin işini (amele ehli’n-nar) işler, öyle ki, cehenneme girmesine bir kulaçlık (gibi kısa) bir mesafe kalır; fakat ‘kitap’ öne geçer, cennet ehline yaraşır bir amel işler ve cennete girer.*

Burada ‘insan fiilleriyle alakalı takdirlerin, onun iradesinin dikkate alınarak yapılmış bulunduğu’ hususunun hatırdaki tutulmasını isteyerek, bir noktaya dikkat çekmeye çalışacağız.

Biz bir insanın durum ve akıbetiyle alakalı bir karar verirken, bunu, onun zahirdeki pozisyonuna/durumuna bakarak yaparız, bu itibarla da bizim yanılabilmemiz mümkündür. Ancak, geçmiş-geleceği bir ‘an’ gibi görüp seyreten Allah²⁷, o insanın iç/gerçek yüzünü bildiği için, akıbetinin nasıl noktalanacağı hususundaki tespitini ona göre yapar.

²⁵ Maturudî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 281. Keza bkz., Sabunî, *el-Bidaye fî Usûliddin*, s. 77.

²⁶ Bkz., İnfitâr, 82/13-14.

²⁷ Bu hususun daha iyi anlaşılabilmesi için ilm-i ilahî üzerinde durmamız gerekecektir: Geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde değişen zamanın akışı, Allah için mutlak, kendine has tek bir an, tek bir şimdi ve durumdan ibarettir. Esasında Allah hakkında ‘an, şimdi ve durum’ gibi zaman kavramını çağrıştıracak şeyleri kullanılmasının sebebi bu hususu ifade edecek başka bir kelimenin bulunamaması ve konunun anlaşılmasının ancak böyle mümkün olmasıdır. Allah için geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı yapılamayacağına, O zamandan münezzehtir bulunduğuna göre, ezeli olması O’nun zaman üstü ve zaman ötesi olması demektir.. Bu ise üç zaman diliminin O’nun için bir ve aynı olması anlamına gelir. Böyle düşünüldüğünde, Allah insanların davranışlarını önceden değil, zaman üstülükte kendine has bir ezeli an ve şimdide bilmektedir. (Daha geniş bilgi için

Bu noktanın daha iyi anlaşılabilmesi için somut bir misal üzerinde duralım: Kötülüklerin rağbet gördüğü bir çevrede imkan ve şöhret sahibi iyi niyetli bir insan düşünelim; bu insan, kalben iyiliği ve iyilerin yanında olmayı arzuluyor ve de kötülüklerden vicdanen rahatsız oluyor, ancak çepeçevre kuşatılmış olduğu böyle bir çemberi de bir türlü aşmağa muvaffak olamıyor. Tabir caizse, eğri ve kaygan bir zeminde düz yürümeye çalışıyor, bir türlü başaramıyor. Derken, günahlarıyla cehenneme müstehak hale getirdiği hayatının bir noktasında, -içinde muhafaza edebildiği iyi niyetine bir mukafat olarak- doğrudan veya birisinin vesilesiyle ilahî bir lütfâ/yardıma mazhar oluyor; derken vicdanından yükselen sese kulak vermeye muvaffak oluyor. Geri kalan ömrünü cennet ehline yaraşır bir şekilde geçirmeye çalışıyor ve böylece ebediyyen bedbaht olmaktan kurtuluyor.

İşte, ezeli ilmiyle kulunun bu halini bilen Allah, onun akıbetiyle ilgili takdirini/tespitini, buna göre yapıyor. Bu cümleden olarak diyebiliriz ki, burada ‘kitabetin/yazının öne geçmesi’ şeklindeki cümle, söz konusu kişinin hayatının, Allah’ın ezelde bilip kaydetmiş olduğu hale uygun olarak son bulmasını ifade eden bir açıklamadır.²⁸ Bir diğer ifadeyle, bu açıklama, söz konusu kişinin akıbetiyle ilgili olarak ‘Allah’ın ezeli/kuşatıcı ilmiyle yapmış olduğu tespitin doğruluğunun öne çıkmış/geçmiş olmasını’ bildiren bir vurgudur.

Meselenin hadîste dile getirilen diğer tarafına gelince: *Bir başkası, cennet ehlinin işini (amele ehli’l-cenne) işler; cennete girmesine bir kulaçlık (gibi kısa) bir mesafe kalır; fakat ‘kitap’ öne geçer ve bu kimse, cehennem ehlinin amelini işleyerek cehenneme girer.* Dikkat edilirse burada açıkça ‘mümin’ ifadesi geçmiyor, bu kişi veya kişilere ‘cennet ehlinin işini işler’ cümlesiyle dikkat çekiliyor. Bize göre -birazdan serdedeceğimiz delilden de anlaşılacağı üzere- bu ifadenin muhatapları başta münafıklar olmak üzere kalbine/kafasına imanın oturmamış kişilerdir. Diğer bir ifadeyle bunlar, dilleriyle veya bir kısım fiilleriyle inanmış olduklarını göstermiş oldukları halde, vahyî gerçekleri kalben benimsememiş, hazmedememiş kimselerdir.

Hakkıyla Allah’a teslim olmamışların din ve inanç anlayışına, insanların teveccühünü toplama ve menfaat duygusu gibi unsurlar hakimdir; böylelerinin dinde sebatı yoktur, onları geçici olarak dine bağlayan husus, daha çok bu türden mülâhazalardır. Böyle birisi gerek gördüğünde üşenerek de olsa namaz

bkz., A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s.183-184)

²⁸ Şunu da hemen burada ifade etmiş olalım ki, kulda, Allah’ın yardımını celbetmeye davetiye olabilecek herhangi bir niyet, iradî gayret olmasa da, Allah’ın kulunu o durumdan sebepsiz olarak kurtarması da mümkündür; zira O Mâlikü’l-mülktür, mülkünde dilediği gibi tasarruf eder.

kılmaktan²⁹, kendini duyurmak/göstermek için bir kısım malî yardımlardan da geri durmaz.³⁰ Yani o, insanlara görünen şekliyle cennet ehline yaraşan ameli (*amele ehli'l-cenne*) işler. Öyle ki, o, dışarıdan bakıldığında kendisi için rahatlıkla, 'bu cennete ehil bir kuldur' denilebilecek bir görüntü içindedir. Ancak, bu insan, bakarsınız ki, bir anda, ayıklayıcı bir imtihanla saf değiştirmiş ve içlerinde bulunduğu müminlere sırtını dönmüştür ve böylece ebediyyen kaybedenlerden olmuştur.

Hadisteki söz konusu ifadeyi ancak bu şekilde yorumlayabiliriz. Yoksa, dosdoğru bir yolda halisane yürüyen bir kulun sırf aleyhinde yazılmış olan bir yazıdan dolayı sapmış olması düşünülemez. Cenab-ı Hakk'ın kullarını burada cebren saptırması söz konusu olmaz. Zira, O kendisini bize, kullarına asla zulmetmeyen³¹ ve de onların küfrüne razı olmayan³² bir varlık olarak tanıtmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, burada, Hz. Peygamber sanki şöyle demektedir: İç yüzünü bilmediğiniz için, sadece zahirde yaptıklarına bakarak 'bu cennete ehil bir insandır' diye düşündükleriniz arasında dolaşan öylesi kişiler vardır ki, onların gerçek yüzünü sadece Allah bilmektedir; bu itibarla da Allah, böylesi insanların hayatlarının ne şekilde noktalanacağını, sizin düşündüğünüz/zannettiğiniz şekliyle değil, ezelde kendi bildiği şekliyle kaydetmiştir.

İlgili delil: Bu nebevî beyanla kastedilenlerin, münafık ruhlu insanlar olduğunu bize bildiren önemli bir delile sahip bulunmaktayız.

Buharî'nin Sahih'inde geçtiği üzere, Hayber'de Hz. Peygamberin sa-
fında savaştıktan sonra yere düşen Kuzman adlı bir münafık için etrafındakilerin onun için 'cennetliktir' dediği bir anda Hz. Peygamber onun 'cehennemlik' olduğunu bildirmiştir. Görünürde o, müslümanlarla beraber onların davası için kavga veren birisiydi, ama, o bu savaşta i'la-i kelimetullah için bulunmuyordu, bulunuş sebebi sadece şahsı ve mensubu olduğu kabilenin itibarıydı. Bu kişi ağır bir şekilde yaralandığında ölümünün çabuklaşmasını isteyerek, kendisini, kılıcıyla öldürmüştü, yani, intihar yolunu seçmişti. Bu olay üzerine Hz. Peygamber –ele aldığımız hadisin ifadeleriyle örtüşür bir tarzda- şöyle buyurmuştu:

“(İnsanlar arasında) öylesi kişi(ler) vardır ki, o, insanlara görünen şekliyle (fî ma yebdû linnas) cennet ehline yaraşan işler yapar; halbuki o cehennemliklerdendir. (Yine insanlar içinde) öylesi kişi(ler) de vardır ki, insanla-

²⁹ Bkz., Nisa, 4/142.

³⁰ Bkz., Nisa, 4/38.

³¹ Al-i İmran, 3/182; Enfal, 8/51; Hacc, 22/10; Fussilet, 41/46; Kâf, 50/29.

³² Zümer, 39/7.

ra görünen şekliyle, cehennemliklere ait işler yapar, halbuki o, cennetliklerdendir.”³³

Dikkat edilirse burada bir münafıktan “o, insanlara görünen şekliyle (fi ma yebdû linnas) cennet ehline yaraşan işler yapar” şeklindeki bir cümle ile söz edilmektedir. İşte buradan hareketle biz, burada bahis konusu olan kişinin bir münafık olduğu hükmüne varıyoruz.

Özetle ifade edecek olursak, rivayetin bu son kısmının muhatapları münafıklar ve münafık karakterli tiplerdir. Ancak bu nebevî beyanla inananlara da, her zaman teyakkuzda olmaları ve akıbetlerinden asla emin olmamaları gerektiği mesajının verildiği de unutulmamalıdır.

B. İkinci Rivayet: Hz. Musa’nın Hz. Adem ile Buluşması

Ebu Hureyre’dan: “Adem (a.s.) ile Mûsa arasında şöyle bir ihticac (birbirlerine karşı delil getirdikleri bir konuşma) cereyan etti. Mûsa ona ‘ey Adem sen ki bizim babamızsın, bizi haybette bıraktın ve cenetten çıkarttın’ dedi. Adem de ‘sen ki Allah’ın, kelamına mazhar kılıp seçtiği ve kitap verdiği Mûsa’sın. Sen, Allah’ın, yaratmadan kırk sene önce takdir ettiği bir şey hususunda mı beni kınıyorsun?’”(Bu olayı aktardıktan sonra) Hz Peygamber şöyle dedi: *Adem deliliyle Musa’ya üstün geldi.*”³⁴

Bu rivayette, yaşadığımız alemin dışında farklı bir alemde/boyutta karşılaşan iki peygamber arasında geçen bir muhavere/diyalog söz konusu edilmektedir.³⁵

Hz. Adem’in Hz. Musa’ya galebe çalması hususu selef tarafından bir hayli izah ve yoruma tabi tutulmuştur. Söylenenler maddeler halinde şöyle hülasa edilebilir: i. Hz. Adem, Hz. Musa’nın babası olduğu için galebe Adem’e verildi. ii. Adem ile Musa ayrı şeriatların sahibidir; birine göre suç olan diğerine göre suç olmayabilir, onun için Adem galebe çalmıştır. iii. Cennet teklif yeri değildir, dünya ise teklif yeridir; Hz. Adem cennette mükellef değildi, halbuki Hz. Musa dünyaya ait bir prensiple konuştu, bunun için de Hz. Adem galip

³³ Buharî, Kitabu’l-Meğazî 40.

³⁴ Buharî, Kader 11, Enbiya 31, Tevhid 37. Müslim’in Sahih’inde bu hadise daha tafsilatlı ifadelerle anlatılır. Bkz., Müslim, Kader 13-15.

³⁵ Çağın hâkim kültürünün (maddeci düşüncesinin) etkisi altında bir kısım mütereddit ve mütehayyir zevatin bu konuda zihnen çektikleri bir sıkıntı da karşılaşmanın/buluşmanın mahalli konusunda olmaktadır. Ma’lesef bugün, ‘burası nereseymiş, nasıl bir yermiş’ şeklinde itirazlar ileri sürülebilmektedir. Cevap: Bu konuşma ölen herkesin diriliş gününe kadar bekletildiği berzah aleminde olabileceği, bilemeyeceğimiz daha farklı bir boyutta da gerçekleşmiş olabilir.

kabul edildi. iii. Hz. Adem hayır ve şerrin Allah'tan olduğunu anlatmak istemiş olması hasebiyle galip sayıldı.³⁶

Yorumuyla alakalı birçok şey söylenen bu rivayette iki nokta dikkatimizi çekmektedir: Birincisi, bu hadisteki ifadelerin bize, -ilgili pek çok hadiste de vurgulandığı gibi- her şeyin, daha o şeyler olmadan önce yazılmış olduğunu vurguluyor olmasıdır. İkincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.s) burada, Adem'in (a.s.) söyledikleriyle, Mûsa'nın (as) söylediklerinin mukayesesini yapıp ardından da Hz. Adem'in deliliyle üstün geldiğine işaret ediyor olmasıdır.

Bilindiği gibi, kaderde iki yön vardır. Birincisi, her şeyin Cenab-ı Hak tarafından tespit ve takdir edildiği cihettir ki bu, kaderin Allah'a bakan yönüdür. İkincisi ise, insan iradesini ilgilendiren yönüdür.

Bu cümleden olmak üzere diyebiliriz ki Hz. Musa, Hz. Adem'in cennetten çıkarılması hadisesini, kaderin 'insan iradesini ilgilendiren' yönünü esas alarak değerlendirmiş ve düşüncelerini bu açıdan ifade etmişti. Halbuki Hz. Adem meseleye hem Cenab-ı Hak'ın takdiri açısından, hem de kulun iradesi açısından bakarak konuşmuştu.³⁷ Meseleye böyle bakması sebebiyle de bu mevzuda Hz. Adem, Hz. Musa'ya üstün gelmişti. Dikkat edilirse, Hz. Peygamber (s.a.s), "*Fe hacce Âdemu Musâ / Adem deliliyle Musa'ya üstün geldi*" beyanıyla Hz. Musa'nın düşüncesinin yanlış olduğuna değil, belki Hz. Adem'in delilinin daha kapsamlı olduğuna dikkat çekiyordu.

Hz. Adem (a.s.), burada, hakkındaki yazıyı hatırlatmakla işlemiş olduğu günahın vabalını kadere yüklemek istemiyordu. O sadece cennetten çıkarılma işinin gerçekleşmesinde yüce Yaratıcı'nın takdirinin unutulmamasını Hz. Musa'ya hatırlatıyordu. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de Hz. Adem yaratılmazdan önce onun yeryüzüne gönderileceğinin takdir edilmiş bir husus olduğuna dikkat çeken bir ayet vardır: "*Hani Rabbin meleklerle 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' dedi..*"³⁸

Toparlayacak olursak: Hz. Adem'in cennetten çıkarılıp dünyaya gönderilmesi, ilahî takdirde var olan bir durumdu. Şu kadar ki bu işlem (takdirin kazası), işlenilen günah vesilesiyle gerçekleştirilmişti. Evet, Hz. Adem'in işlemiş olduğu fiili, yalnızca onun cüz'î iradesi açısından izah etmek mümkün değildir. Çünkü bunun arkasında insanlığın yeryüzüne inışı ve buna bağlı olarak da

³⁶ Bkz., Nevevî, *Sahihu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1972, XVI, 200-3.

³⁷ Hz. Adem'in olayı kendi iradesi açısından da değerlendirdiğini Kur'an'dan öğreniyoruz. O meselenin kendisini ilgilendiren yönünü hiç unutmuyor ve ciddi bir arzusuyla hep Allah'tan bağışlanmasını diliyordu: "*Ey Rabimiz, biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımasan, ziyan edenlerden oluruz.*" A'raf, 7/23.

³⁸ -Bakara, 2/30.

onlara kitapların ve peygamberlerin gönderilmesi gibi önceden takdir edilmiş küllî maksatlar söz konusudur. Eğer bu böyle kabul edilmezse, Allah'ın zuhura göre gelişi güzel hareket ettiğini kabul etmemiz gerekecektir ki, O'nun hakkında böyle bir şey düşünemeyiz.

Hasılı, insanlığın yer yüzüne adım atması, çoğalması ve arkasından ilahî emir ve hükümlere muhatap olma gibi neticeleri ihtiva eden böyle bir fiili, ilahî takdirden bağımsız olarak yalnızca Hz. Adem'in cüz'î iradesiyle işlemiş olduğu bir fiile bina ederek izah etmek zordur. Bunun içindir ki, olayı anlatan Hz. Peygamber (s.a.s), Adem'in (a.s.) delilinin ağırlığına dikkat çekmiştir.

Üçüncü Rivayet: Herşeyin Önceden Bilinip Yazılması

Ali b. Ebî Talib'den (r.a.): *“Bakî’ mezarlığında bir cenazede idik. Nebî de (s.a.s) oraya geldi ve bir yere oturdu. Biz de etrafında bulunuyorduk. (Hz. Peygamber) elindeki bir sopayı yere vurarak başını kaldırdı ve şöyle dedi: İçinizde hiçbir kişi yoktur ki, cennet veya cehennemdeki yeri yazılmış olmasın. Topluluktan bir zat şöyle dedi: Ey Allah'ın elçisi, (bu durumda da) amelî terk etmeyelim mi?’ Rasulullah şu cevabı verdi: Amel ediniz (bilmediğiniz kadere değil, siz, sizden istenilen amelî yapmaya bakınız) Herkese, yaratılmış olduğu şey için imkan verilmiştir. Sonra Rasulullah şu ayetlerini okudu: Kim (varını Allah yolunda) harcar/verir ve sakınırsa ve de hüsnâyı (dinin güzel gördüğünü) tasdik ederse, biz ona, en kolay yolu hazırlarız. Kim de cimrilik eder ve (Allah'a karşı) müstağni davranır, hüsnâyı yalanlarsa, biz de onu çetin bir yola zorlarız. (Leyl, 5-10)”*³⁹

Evvela, Hz. Peygamber bu beyanıyla kader açısından bir gerçeği dile getiriyor: Herkesin akıbeti, Allah tarafından önceden bilinmektedir ve kayıt altına alınmıştır. Bu ise, gerek Kur'an'ın, gerekse kaderle alakalı diğer hadislerin vurguladığı bir husustur.

Bu hadisin, bize vermek istediği en önemli mesaj ise şudur: İslam'da 'kader' vardır, ama 'kadercilik/fatalizm' yoktur. Zira, burada Hz. Peygamber (s.a.s), bir taraftan 'kaderin/yazının' varlığını önemle dile getiriyor, diğer taraftan da müminlere, kadere sarılarak amelî terk etmelerinin (kaderciliğin) doğru olmadığını, *'İ'melû: Amel ediniz'* beyanıyla ihtar ediyor.

Söz konusu bu ifadelerinin ardından Hz. Peygamber'in Leyl suresinin mezkur ayetlerini okuması dikkat çekicidir. Kanaatimizce burada verilmek istenen mesaj şuydu: Siz, ne olduğunu asla bilmediğiniz 'yazı'ya değil, sadece, size bildirilen hususları yerine getirmeye bakınız. Ve de şundan emin olunuz ki herkese yürümekte olduğu yol kolaylaştırılmıştır; onun için bir imkan verilmiştir; bu imkanı hayır (i'ta-ittika-tasdik-i hüsnâ) çizgisinde kullanmak isteyenler

³⁹ Buharî, Kader 4; Müslim, Kader 6-8.

cennete ehil hale; şer (buhl- istiğna- tekzîb-i hüsnâ) çizgisinde kullanmak isteyenler de, cehenneme müstehak hale gelirler.

Bu rivayetle ilgili olarak akla şöyle bir soru gelebilir: Neticenin yazılmış/bitmiş olması cihetiyle, bu, bizi belli bir sonuca mecbur kılıcı bir durum değil midir? Burada bir cebir söz konusu değildir. Şu kadar ki Allah tarafından haber verilen sonuçların O'nun yanılmaz ve şaşırılmaz ilmine ters bir şekilde vuku bulması düşünülemez. Bu itibarla da, 'Allahu Tealâ'nın, kulun yapacaklarını bildiği (ve bu bilme üzerine) takdir ettiği şeylerin değişmesi mümkün değildir.'⁴⁰

Ancak unutulmamalıdır ki bu takdir, ilahî bir kurala bağlı olarak yapılmaktadır. Nitekim Allah Rasulü, Leyl suresinin ilgili ayetlerini dikkatlere arzetmekle, insanın akıbetiyle ilgili takdirin kendi akıl ve iradesinin tercihiyle doğrudan alakalı bir durum olduğunu vurgulamıştır. Şu halde rahatlıkla diyebiliriz ki 'Allah, tercihlerini, i'ta, ittika ve tasdîk-i hüsnâ üzerine yapıp bu çizgi-de sebat edenlerin 'yazı'larını bulundukları hale uygun olarak yazmıştır. Diğer taraftan Allah, tercihlerini, buhl, istiğna ve tekzîb-i hüsnâdan yana yapıp onun üzerinde ısrar edenlerin 'yazı'larını da yürüdükleri yola uygun olarak yazmıştır.'⁴¹ Bunun için de insanların, -işlerini ne meydana gelmeden önce, ne de meydana geldikten sonra kadere dayandırarak- mes'uliyetten kurtulmaları mümkün değildir.

Bu hadisin bize sunduğu mesajın ışığında özetle diyebiliriz ki, biz kullar için esas olan, -meçhulümüz olan kadere güvenerek ameli terk etmek değil- bizden yapılması istenen ameli terk etmekten kaçınıp Allah'ın emir ve yasaklarına uymaktır. Bir diğer ifadeyle bize vacip olan, hayra koşup, günahlardan uzak durmaktır. Zira, Kader, bazılarının zannettiği gibi kulluk ve tedbiri lüzumsuz görmeyi gerektirmez. İzmirli İsmail Hakkı'nın da (ö/1946) önemle ifade ettiği gibi, kadere iman vaciptir, fakat onu bir delil olarak ileri sürerek, yapılması gerekeni terk etmek caiz değildir. Bu cümleden olarak, bir insanın, günah işleyip sonra 'kaderim bu imiş' demesi caiz olmadığı gibi, kadere dayanarak sebeplere tevessülü terk etmesi de caiz değildir, çünkü kaderinde ne olduğu, onun meçhulüdür.'⁴²

Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye verdiği cevabı hatırlatmak yerinde olacaktır: Rasulullah (sav), bir gün yatsı namazından sonra geceye yakın bir zamanda Hz. Ali'nin yanına varıp onu uykuya hazırlanırken bulduğunda, '*Geceleyin teheccüd namazı kılmaz mısın?*' buyurmuştu. Hz. Ali (r.a.) ise, '*Ey Allah'ın Rasûlü, hayatımız Allah'ın elindedir; dilerse verir, dilerse*

⁴⁰ Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 202.

⁴¹ Bu çerçevedeki bir yorum için bkz. Beyazîzade, *İşârâtü'l-Meram*, s.286.

⁴² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara 1981, s.331.

teslim alır, (yani, Allah bizi uyandırmayı isterse uyandırır.)’ dedi. Rasulullah (sav), bu cevaptan hoşlanmadı ve elini dizine vurarak, insanın cedelciliğine dikkat çeken Kehf suresinin 54. ayetini okudu.⁴³

Hiz. Ömer (r.a.) devrinde meydana gelen bir olay ve buna karşı Hiz. Ömer’in ortaya koyduğu tavır da, bu hususu tenvir edici mahiyettedir. Hırsızın birisi çalmış olduğu şeyle Hiz. Ömer’in huzuruna çıkartılmıştı. Kendisine niçin çaldın? diye sorulunca hırsızın Halife’ye cevabı: ‘Allah öyle takdir ettiği için’ olmuştu. Bunun üzerine Hiz. Ömer, ‘ona otuz kamçı vurun, sonra da elini kesin’ diye emretti. Elinin kesilmesine ilaveten ayrı bir ceza olarak verilen ‘otuz kamçı vurulması’ nın sebebi sorulunca da Ömer (ra) şu cevabı vermiştir: ‘Hırsızlık yaptığı için eli kesilir; Allah’a karşı yalan söylediği (yani sorumluluğu Allah’ın takdirine yüklediği) için de dövölür.’⁴⁴

Gerek Hiz. Peygamber’in (s.a.s) verdiği cevaptan gerekse Hiz. Ömer’in takındığı tavırdan çıkan mana şudur: İşlenen günah ve sergilenen ihmaller karşısında, kaderi bir delil ve mazeret olarak ileri sürmek, bunların vebalini Allah’a yüklemek olacağından, caiz değildir.

Kısaca, her şeyde Allah’ın kaza ve kaderinin bir hakimiyeti vardır, ancak şu da bilinmelidir ki, kulların ihtiyarî fiilleriyle ilgili kaza ve kaderin cereyan etmesi için, kendi amelleri vasıta kılınmıştır.⁴⁵ Bu itibarla kendi istek ve arzumuzla yaptığımız bir işi, nasıl olduğunu asla bilmediğimiz kadere isnat ettirerek kendimizi mesuliyetten uzak tutmamız, İslam’ın kader anlayışıyla izah edilemez ve de böyle bir yaklaşımın dinin şer’î teklifleriyle bağdaşması mümkün olmaz.

Son olarak kader konusuyla alakalı hadisler bağlamında şunları kaydetmek istiyoruz: Biz, kader mevzuunu konu edinen rivayetlerle alakalı olarak geliştirilen bu türden yorumların tutarlı bir tarafının olmadığı kanaatindeyiz. Özellikle, birinci iddiayla ilgili olarak geliştirilen bu düşünceler üzerinde şarkiyatçıların yaklaşımlarının etkili olduğunu düşünmekteyiz.⁴⁶ Elbette biz burada, Emevîler döneminde ‘kaderle alakalı uydurulmuş hiçbir rivayet söz konusu değildir’ demek istemiyoruz. Bu noktada dikkat çekmek istediğimiz husus şudur. Muteber hadis kitaplarında tahrîc edilmiş sahih rivayetler hususunda dikkatli olunmalı ve şu iki hususun/hükümün birbirine karıştırılmamasına özen gösterilmelidir:

⁴³ Buhari, Teheccüd 5; Tevhid 31; Müslim, Münafikun 28.

⁴⁴ Sabık, Seyyid, *el- Akidetü’l- İslamiyye*, Beyrut, ts, s. 93.

⁴⁵ Bkz., Mustafa Sabri, *Mevkıfu’l-Beşer Tahte Sultani’l-Kader*, Kahire 1352, s.124.

⁴⁶ Mesela bkz., Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev.: Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara 1987, s.99-107.

I. hüküm: Siyasî otorite, sorumluluktan kurtulma ve iktidarlarının meşru-iyetini temin için bu hadisleri uydurmuşlardır.

II. hüküm: Siyasî otoriteyi ellerinde bulunduranların bazıları, ilahî takdire dikat çeken hadisleri istismar etmişlerdir.

Bizce, birinci hüküm, senetleri bakımından problemli olan rivayetler için düşünülebilir, ancak, bunu -sahih hadisleri de içine alacak şekilde- bütün rivayetlere teşmil etmek, tutarlı bir yaklaşım olmasa gerektir. Zira hadislerin, titizlikle ve dinî bir sorumluluk içinde nasıl ve ne şekilde kayda geçirildiği, bunu ileri sürenlerin de malumu olan bir durumdur. İkinci hükme gelince, bu, yalnızca Emevî dönemiyle ilgili/sınırlı olmayıp, diğer devirler için de mümkün olabilecek bir durumdur.

Sonuç

İnsanla alakalı takdir meselesi, Kur'an'da olduğu gibi hadislerde de ele alınmıştır. Yüce Allah, insanların kaderiyle alakalı gaybî bir çok meseleyi, hikmetinin bir tecellisi olarak bazen Kur'an lisanıyla bazen de Peygamberinin diliyle bizlere duyurmuştur. Bu noktada inanan insanların yapması gereken, Allah'ın ilminin kayıtsızlığını (mutlaklığını) vurgulayan ve senetlerinde hadis kriterleri açısından problem bulunmayan bu rivayetleri anlamaya çalışmak olmalıdır. Zira, bu sahih rivayetlerdeki haberlerin imkan yönünden de tartışmaya açılması, hadisler dışında Kur'an'da yer alan diğer gaybî haberlere de şüpheyile bakılmasına kapılar aralar ki bunun da 'Kur'an'a iman' esasıyla bağdaşması mümkün olmaz.

Cenab-ı Hakkın ilmi bütün zamanları içine alır. Hiçbir an/zaman O'nun ilminin dışında değildir. Zaten zaman denen şey, maddenin hareketinin zihinlerde oluşturduğu izafi/itibarî bir varlıktan yani zihnî bir mefhumdan ibarettir. Şu halde O'nun itibarî bir şeyin kayıtları altında bulunmuş olabileceğini düşünmek aklen imkansızdır. O'nun ilmi mutlaktır, bu itibarla da geçmişten kıyamete, ondan ebede uzanan çizgide vuku bulacak olan hadiselerin hepsini birden aynı anda bilir ve dilediğinde de bunu seçmiş olduğu kullarına (peygamberlerine) bildirir.

İslam'ın bildirdiği kader inancının insanı 'atalet ve tembelliğe götürdüğü' şeklindeki yaklaşımlar asla tutarlı değildir. Zira bu iddialar tarihî gerçeklerle örtüşmemektedir. Doğru anlaşıldığı takdirde, kader inancının insanı tembelliğe değil, aksine, başta tevhid şuuru olmak üzere, tevazu, cesaret ve gayret gibi güzel-liklere sevk edici bir özelliğe sahip olduğu anlaşılabacaktır.

MİMARİ ESERLERE NAKŞEDİLEN HADİSLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Study of the Prophetic Sayings Inscribed on Architectural Buildings

Hüseyin HANSU*

Abstract

Early Ottoman architecture is famous for its epigraphy, calligraphy and writings. Inscribed on what are considered to be fine architectural buildings, in both form and content, almost all of these texts are prophetic sayings. Conveying the message of the Prophet in a concise form, these sayings have become part of the culture of the Islamic community over the course of time. This article is a study of the content of these sayings which have acquired monumental status in the world of art and architecture and given the Islamic culture and civilization its soul and meaning.

Key Words: Hadith, Islamic art, Islamic architecture, Otoman architecture, Calligraphy, epigraphy.

Giriş

Hz. Peygamber (s.) 'in Sünnet'i ve onun yazıya geçmiş şekli olan Hadis, tarih boyunca her alanda Müslüman'ın hayatına yön vermiş, onun için bir hayat kaynağı, bir yol gösterici ve bir model olmuştur.

Müslüman'ın ibadet, ahlak ve davranışlarına yön veren bir hayat kaynağı olmasının yanı sıra Sünnet, aynı zamanda İslam medeniyetine ilham veren manevi bir kültür hazinesidir. Bu yüzden farklı kültürlere sahip olan ve mekân itibarıyla da birbirinden çok uzak olan Müslüman milletler, ortak ahlaki değerlere sahiptirler. Onların inanç ve davranışlarında, helal ve haram telakkilerinde, örflerinde ve olaylara bakışlarında, ciddi bir yakınlık vardır.

Geçmişte olduğu gibi bugün de Müslümanlar arasında ortak bir değerler manzumesinden ve homojen bir kültürden söz edilebilir. Farklı kavimlere, kültürlere ve coğrafyalara mensup olmalarına rağmen, Müslümanlar arasında müşterek kimlik oluşmasını sağlayan, asgari bir kültür ve yaşam biçimi oluşturan büyük ölçüde Rasulullah'ın Sünneti'dir.² Mekke ve Medine'deki bir Müslüman'la uzak Asya'da yaşayan bir Müslüman arasındaki bu inanç ve kültür birliği, oryantalistlerin de gözünden kaçmamıştır. Alman oryantalist J. Fück

*¹ Yrd. Doç Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

² Kemal Sandıkçı, "İslam Ahlak Öğretisinin Temel Dayanağı Olarak Sünnet", s. 52, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu* içinde Ankara: TDV Yayınları 2003.

(1894/1974) gerek tarihte gerekse günümüzde farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar arasındaki kültür birliği, ortak zihni tutum ve hayat tarzını sağlayan yegâne şeyin Hz. Peygamber'in sünneti olduğu tespitinde bulunmuştur.³

İslam toplumlarının hayat pınarı olan Hz. Peygamber'in sünnetini yaymak, onun mesajlarını bütün insanlara ulaştırmak, farklı kültür ve medeniyetlere sahip halkları sünnet kültürüyle yoğurmak tarih boyunca Müslümanların en temel uğraşlarından biri oldu. Sünnetin ilk muhatapları olan sahabe onu titizlikle takip etti. Aynı hassasiyet, ikinci Müslüman nesil olan Tabiun'da da devam etti. Hz. Peygamberin öğretileri ve yaşantısı insanlara tebliğ edilmek için, hafızadan hafızaya nakledildi, vaaz, sohbet ve hutbelere konu oldu, bizatihi yaşanarak canlı bir şekilde hayata aktarıldı. İlk iki nesilden sonra sözlü iletişim vasıtalarına ilave olarak yazı da sünnetin tebliğ için yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandı. İlk yazılı eserlerin hadis alanında verilmiş olması bu arayışın bir sonucu olarak görülmelidir. Hatta birer sanat şaheseri olan Hüsni Hat levhalarını yazan sanatçının titizliği, biraz da yazdığı metnin hadis olmasından kaynaklanmıştır.

Sünnet kültürünün hem sözlü hem de yazılı vasıtalarla geniş halk kitlelerine aktarıldığı mekanların en başta geleni camiler olmuştur. Esasında ibadet etmek için kurulan bu kutsal mabetler, Müslümanların sünnet kültürüyle yoğrulduğu bir okul vazifesini görmüşlerdir. Sosyal hayattaki bu merkezi konumları yüzünden İslam mimarisinin sembolü olan camiler, şehirlerin en merkezi ve en uğrak yerlerinde inşa edilmişlerdir. Şehir adeta cami merkezli olarak halka halka genişlemiştir. En önemli Müslüman şehirleri mabetleri ile tanınmıştır. Mekke, Medine, Kudüs, İstanbul camileriyle anlam kazanmış şehirlerdir. Camiler sadece coğrafi konum olarak değil, kültürel ve sosyal olarak da hayatın merkezinde yer almışlardır. Sosyal ve siyasal meseleler, eğitim, öğretim ve kültürel faaliyetler, hatta ticari ve hukuki meseleler bile camide çözüldü. Bu yüzden camiler, etrafındaki kütüphane, şadırvan, tekke, imaret, türbe, medrese, mektep gibi çeşitli yapılarla hayatın merkezinde yer alan birer külliye niteliğinde olmuştur.⁴ Zamanla bu özelliklerinin bir kısmını yitirseler de camiler hala halkın en sık uğradığı mekânlardır.

Hadis ve sünnet bir yandan Cami minberlerinde, hutbelerde ve ders halkalarında anlatılırken, aynı zamanda okundukları mekanların duvarlarını, çinileri-

³ Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler", *İslamiyat Dergisi*, III (2000), Sy.1, s. 23-24.

⁴ Kuşkusuz camilerin eğitim ve kültür hayatımızdaki yeri konusunda pek çok çalışma yapılmıştır. Cami mimarisi ve sosyo-kültürel hayattaki yeri hakkında yapılmış çalışmalar hakkında bkz. *DİA*, "Cami" maddesi, C. VII, İstanbul 1993.

ni, levhalarını da süslemiştir. Ayetlerin yanı sıra çoğunlukla Hz. Peygamber'in hadislerinden oluşan bu yazılar,⁵ aynı zamanda kitabet açısından ince bir sanatın ürünüdürler. Bunlar portal, eyvan, harim duvarlarına, kubbe eteklerine, pencere kapak ve alçılıklarına da uzun kuşaklar halinde ve değişik malzeme üzerine farklı hatlarla işlenmişlerdir.⁶

Hadis ve sünnet böylece edebiyat, sanat ve mimari eserlerine ruh vermiş, hat sanatının en güzel örneklerine konu olmuştur. Hadis yazımıyla gelişen yazı sanatı zamanla İslam mimari eserlerinin vazgeçilmez bir özelliği haline gelmiş, özellikle bu geleneğin yaygın olduğu Osmanlı cami mimarisinde zirveye çıkmıştır. Yazılar, mimari yapıda kolayca görülebilecek bir yüzeye nakşedilmiştir.⁷ Camilerde iç mekânlarda mihrab duvarı ile kubbe geçiş alanlarında yer alırken, diğer yapıların ana giriş kapılarının üzerinde kitabelik denilen kapı alınlarındaki yüzeyde yer almakta, çeşme ve sebil gibi yapıların ön cephelerinde bulunmaktadır.

Hadis metnlerinin en çok yer aldığı mimari eserler doğal olarak camiler olmakla birlikte medreseler ve türbeler de hadislerin yoğun olarak kullanıldığı yapılardandır. Ancak açıkça hadisin damgasını taşımasa da kütüphane, şadırvan, imaret, medrese, mektep han, çeşme köprü gibi yapıların, hadisin ruhunu taşıyan eserler olduğu aşîkârdır.

Divriği Kale Camii (576/1180) hadis yazılmış en eski mimari eser olarak tespit edilmiştir.⁸ Sultan Çelebi Mehmet tarafından 822/1419 yılında yaptırılan Bursa Yeşil camii⁹ ile Beylikler Devri önemli mimari eserlerinden sayılan Birgi Ulu Cami (712/1312) hadis metnlerinin en yoğun olarak kullanıldığı camilerdir.¹⁰ Yeşil türbe, Edirne ve Amasya Sultan II. Beyazıt camileri, Topkapı Sarayı'na Fatih medreselerinden getirilen ahşap kapılar, Edirne Üç Şerefeli

⁵ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 470

⁶ Mimari eserlerde yer alan hadisler, genellikle celi sülüsle yazılmıştır. Makûlî, tezyîni, kufî, muhakkak ve celi sülüs yazıları da kullanılmış olmakla beraber, uzaktan görülebilmek ve okunabilme ihtiyacından dolayı sayılan yazı türleri de genellikle celi tarzda formüle edilmiştir. Çünkü farklı malzeme türlerine ve değişik kompozisyon oluşturmaya en uygun yazı türü budur. El ve kalemlle yazılabildiği, harflerin form terkibi, ahengi ve gelişimi rahatlıkla takip edilebildiği için, yapıların inşa kitabeleri ile pencere alınlıkları, eyvanları, kubbeleri ve mihraplarındaki ayet hadis ve dua cümleleri genellikle bu yazı türü kullanılmıştır. Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 458

⁷ Burhanettin Güneş, *Van gölü Havzası Türk Mimarisinde Yazı Sanatı*, YYÜ SBE yayınlanmamış doktora tezi Van 2003, s. 225.

⁸ Yardım, *Şihabü'l-Ahbar Tercümesi*, s. 18

⁹ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 135

¹⁰ Yardım, *Şihabü'l-Ahbar Tercümesi*, s. 14-15. Birgi Camii'nde 25, Bursa Yeşil Cami ve Yeşil Türbe'de 40'a yakın hadis olduğu tespit edilmiştir. Yardım, *age*, s. 282.

Camii, Edirne Eski Camii, Amasya Beyazıt Paşa Camii, Divriği Ulu Cami gibi yapılar da hadis metinlerinin yoğun bir şekilde kullanıldığı camilerdir.¹¹ Bunların dışında yapı türüne göre bir veya iki hadis ihtiva eden camiler de vardır.¹²

Bu makale, Beylikler dönemi ile Osmanlı döneminde mimari eserlerin mermer ve taşlarına kazınan hadislerin muhtevası, kaynakları ve Müslüman kültürünün oluşumundaki rolü üzerine kısa bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır.¹³

1. Mabetlerde Anıtlanan Hadisler

İslam'a göre bir insanın ahiret hayatına hazırlık için yaptığı ameller onun ölümüyle sona erer. Ancak üç kişinin sevabı ölümünden sonra da işlemeye devam eder. Bu üç kişinin durumu Hz. Peygamber'in bir hadisinde şöyle ifade edilmiştir:

“İnsan ölünce üç şey dışında ameli kesilir. Sadaka-i cariyeye (kamu yararı için verilen, sevabı devamlı olan sadaka) faydalanılan ilim ve kendisine dua eden hayırlı evlat.”¹⁴

Hadiste ölümünden sonra da sevabı devam ettiği belirtilen birinci kişi, sadaka-i cariyeye denilen insanlığa faydası devamlı olan bir eser bırakan kimsedir. İnsanlar bu eserden faydalandığı sürece kişinin amel defterine bunun karşılığı olan sevap işlemeye devam edecektir. İslam tarihi boyunca ibadethaneler, eğitim kurumları, kütüphaneler, imarethaneler gibi kurumların inşa edilmesinde bu anlayışın büyük bir etkisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Hadisin ikinci kısmında ise insanın ilim konusundaki faaliyetlerinin ölümsüz olduğu belirtilmiştir. Hadiste geçen “faydalanılan ilim” ifadesinden ilim öğrenme, ilim adamı yetiştirme, bilimsel eser yazma, ilmi faaliyetleri destekleme konusundaki her türlü çabayı anlamak mümkündür. Böyle bir faaliyette bulunmuş olan kimsenin de sevap defteri ölümünden sonra kapanmayacaktır.

¹¹ Yardım, *Şihabu'l-Ahbar Tercümesi*, s. 18.

¹² Anadolu'nun bütün şehirleri ve bunlara bağlı tarihi yerlerin kitabelerindeki hadislerin tespiti için Ali Yardım tarafından 1983–1989 tarihleri arasında yürütülen bir proje çalışması bitirilememiştir. Bkz. Yardım, *Alanya Kitabeleri*, s. 24.

¹³ Bu hadislerin tespitinde yararlandığımız eserler şunlardır: Abdulhamid Tüfekçioğlu, *Erken dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001; Ali Yardım, *Alanya Kitabeleri*, İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları 2002; Ebu Abdullah Muhammed b. Selame el-Kuzai, *Şihabu'l-Ahbar*, terc. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınevi 1999. Bu yazıyı hazırlamamdaki katkılarından dolayı sayın Abdulhamit Tüfekçioğlu'na teşekkür ederim.

¹⁴ Muslim, Ebu'l-Huseyn el-Haccac, *es-Sahih*, thk. M. Fuad Abdulbaki, (ofset bs.) İstanbul: Çağrı Yayınları 1981, Vasiyye, 14. Bu hadis Amasya Beyazıt Paşa Camii ahşap kapı üzerine nakşedilmiştir. Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 117.

Sevabı ölümünden sonra da devam eden üçüncü kişi ise salih evlat yetiştiren kimsedir. Hadisin bu kısmında insanlar, eğitilmiş ve salih nesiller yetiştirmeye teşvik edilmiş ve bu görev toplumun bütün fertlerine yüklenmiştir. İyi insan yetiştiren ve bunun için çaba gösteren bu kimselerin de sevap defterinin kapanmayacağı belirtilmiştir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, insanların yararlandığı sosyal kurumlar oluşturmak, insanlığın yararına olan bilimsel çalışmalar yapmak ve bunları insanlığın faydasına kullanacak olan eğitilmiş nesiller yetiştirmek hadiste veciz bir şekilde ifade edilip teşvik edilmiştir. İslam toplumunda ortaya çıkan ve bu yazıda bir kısmına değinilen kurumların çoğunun bu hadiste dile getirilen bu anlayışın bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Kuşkusuz mimari ve diğer sanat eserlerini yapma fikri sadece yukarıdaki hadisle sınırlı değildir. Cami kitabelerinde en çok tekrar edilen ve mescit inşa eden kişiye cennette bir köşk verileceğini müjdeleyen şu hadisin de İslam dünyasında yapılan camilerin temel fikrini oluşturduğunu söylemek mümkündür:

“Her kim Allah'ın rızasını talep ederek bir mescit bina ederse, Allah ona cennette bu mescidin mislini bina eder.”¹⁵

Bunlara ilave olarak “Allah’a en sevimli gelen mekanlar mescitlerdir.”¹⁶ ; “Bağırtlak kuşu yuvası kadar da olsa, Allah için bir mescit yapan kimseye, Allah da cennette bir ev yapar”¹⁷ hadislerini de Müslümanları cami yapmaya teşvik eden rivayetlerden saymak mümkündür.¹⁸

الإحسان بتمامه المعروف بالشك في المعشور الشكله olan¹⁹ “İyilik, iyiliğin tamamlanmasıyla olur”, “İhsan, tam yapılıncı ihsan olur” ifadeleri de başlanan bir hayrın tamamlanmasını ifade eder. Cami kitabelerine sıkça kazınmış olması²⁰, muhtemelen yapımına başlanan bir caminin bitirilmesini teşvik babında zikredilmiştir. Adı geçen rivayetler hadis kaynaklarında bu şekliyle geçmese de bunların Taberani'deki,

« استتمام المعروف أفضل من ابتدائه »

¹⁵ Muslim, Zühd ve Rekâik, 43

¹⁶ Lafız değişikliği ile Muslim, Kitabı'l-Mesacid ve mevaiddi's-salat, 52; Yardım, *Şihabu'l-Ahbar Tercümesi*, s. 23 4.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1982, I, 241; Yardım, *Şihabu'l-Ahbar Tercümesi*, s. 109.

¹⁸ Tüfekçiöğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 49, 73, 276.

¹⁹ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafa ve muzilu'l-ilbas amme's-tehera mine'l-ehadisi ala elsineti'n-nasi*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi 1351, I, 125.

²⁰ Mesela bkz. Tüfekçiöğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 136, 150, 174.

“İyiliği tamamlamak, iyiliğe başlamakdan daha hayırlıdır”²¹ rivayetinin kısaltılmış hali olması muhtemeldir. Rivayet zayıf kabul edilmişse de,²² “işlevsel-liği” nedeniyle halk arasında meşhur olmuş görünmektedir.

Mimari eserlerin yapımında, hayra teşvik eden şu hadislerin de etkili olduğunu ve bu amaçla sıkça kullanıldığını söylemek mümkündür:

“Her kim bir hayra delâlet ederse ona da hayrı yapanın ecir kadar ecir verilir.”²³

“İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır.”²⁴

Aclûnî’ye göre bu sonuncusu hadis olarak sabit değilse de manası doğru olan güzel bir sözdür.²⁵ Aynı sözün Edirne Sultan II. Beyazıd Camii’nde (893/1487) olduğu gibi, bazen “insanların en zararlısı da insanlara zarar verendir” diye bir eklemeyle birlikte zikredildiği görülür.²⁶ Esas olarak toplumsal yardımlaşma duygularını geliştirmeyi teşvik eden sadaka hadislerinin, mimari eserlerin yapımını da teşvik ettiği ve bu amaçla kullanıldığı söylenebilir.

Mimari eserlere işlenen hadisler sadece o eseri yapmayı teşvik eden rivayetlerle sınırlı değildir. Camilerdeki hadislerin seçiminde namaz kılmanın önemi, abdest, dua, sadaka verme gibi insanları ibadete ve iyiliğe teşvik eden, kötülüklerden uzaklaşmayı öğütleyen mesajları içeren çok çeşitli hadislerin seçildiği görülmektedir:

Edirne Eski Camii’ne işlenen ve²⁷ camiye devam etmenin imanın bir işareti olduğunu ifade eden şu hadis, mümin cami ilişkisini tasvir etmektedir:

“Birinin mescide devam etmeyi adet edindiğini gördüğünüzde onun imanına şahitlik ediniz.”²⁸

Mescitleri temiz tutmak gerektiği, onları kirletmenin günah olduğu bir hadiste şöyle ifade edilmiştir:

“Mescide tükürmek günahtır. Kefareti de onu temizlemektir.”²⁹

Bursa Ulu Camide hadis olarak gösterilen şu söz³⁰ ise, müminin camiye olan yakınlık ve sevgisini güzel bir şekilde açıklamaktadır:

²¹ Taberânî, *el-Mu’cemu’s-Sağır*, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye ts., I, 155.; Yardım, *Şihabu’l-Ahbar Tercümesi*, s. 229.

²² Aclûnî, I, 125.

²³ Muslim, *İmare*, 133.

²⁴ Taberani, *el-Mu’cemu’s-Sağır*, II, 35; Yardım, *Şihabu’l-Ahbar Tercümesi*, s. 225.

²⁵ Aclûnî, I, 393.

²⁶ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 384

²⁷ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 112.

²⁸ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sunen*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1981, Mesâcid, 19.

²⁹ Buhari, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, İstanbul: Meketebetu’l-İslamiyye ts., Salat, 37.

“Camideki mümin sudaki balık gibidir, Camideki münafık kafeste bunalan kuş gibidir.” Kaynaklarda hadis değil, manası güzel olan söz olarak geçmektedir.³¹

Namazın önemi, Kuran ve hadislerde çokça vurgulandığı için adeta dinin ana esası kabul edilmiş ve “Namaz dinin direğidir; onu dosdoğru kılan dinini doğrultmuş olur; onu terk eden de dinini yıkmış olur”³² diye ifade edilmiştir. Edirne Tunca Nehri kenarındaki Sultan II. Beyazıt Camii’ne hadis olarak işlenmişse de³³ hadis kaynaklarında bu şekliyle geçmemektedir.

Topkapı Sarayı Fatih Köşkünde³⁴ yer alan şu hadis, insanların çalışma ve uyku saatlerine denk geldiği için ihmal edilme olasılığı yüksek olan sabah ve ikinci namazlarına devam etmenin faziletini anlatır:

“İki serinlik namazını (sabah ve ikindi) kılan kimse cennete girer.”³⁵

Yöneticilere bir uyarı olarak Saray’ın kapısına nakşedilmiş olması ise ayrıca üzerinde durmayı hak etmektedir.

Edirne Sultan II. Beyazıt Camii’nde yer alan³⁶ “Her şeyin bir afeti vardır, dinin afeti de namazı terk etmektir” sözü ile “Abdestli olarak ölen şehittir” rivayetleri hadis olarak belirtilmişlerse de bunlar hadis kaynaklarında geçmemektedir.

Bursa Yeşil Caminin duvarına işlenen³⁷ şu hadis ise camilerin sadece ibadet mekanı değil aynı zamanda, zikir, Kuran öğrenme, ilim ve irfanın da mekanı olduğunu gösterir:

“Bir topluluk Allah’ın evlerinden bir evde (cami, mescit) toplanarak Kur’an okur ve onu aralarında müzâkere ederse; üzerlerine huzur iner. Allah’ın rahmeti onları kaplar. Melekler de etraflarını kuşatırlar. Allah onları kendi katındakilerle birlikte anar.”³⁸

Dua ve duanın önemini ifade eden hadislere de mimari yapılarda sıkça rastlanır:

³⁰ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 90.

³¹ Aclûnî, II, 294.

³² Beyhaki, Ebu Bekr ahmed b. Huseyin thk. Muhammed es-Said b. Basyuni Zağlul, *Şuabu’l-İman*, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye 1990, III, 39.

³³ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 425.

³⁴ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 361.

³⁵ Buhari, *Mevakitu’s-Salat*, 26

³⁶ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 425.

³⁷ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 155.

³⁸ Muslim, *Zikr ve’d-Dua*, 38.

"Allahım, bütün işlerimizde akıbetimizi güzel yap, dünyada rezil-rüsva olmaktan ve ahiret azabından bizi koru"³⁹ ve "Rükû da Allah Teâlâ'yı ta'zim edin, secde de ise duâ etmeye çalışın! Zira secde halinde duanızın kabul olma ihtimali pek yüksektir"⁴⁰ hadisleri Yeşil Türbe'ye nakşedilen rivayetlerdendir.⁴¹

Kader ve dua ilişkisini anlatan şu rivayet de Bursa Yeşil Cami'ye işlenmiş hadislerdendir⁴²:

"Kader, tedbir ile, sakınmakla değişmez. Fakat duâ, halihazırdaki ve gelecekteki belâlardan korur. Bela iner, dua onun karşısına çıkar ve kıyamete kadar birbirlerini kovalar dururlar."⁴³

Mabetlere ve diğer sanat eserlerine nakşedilen hadisler arasında müminin güzel hasletlerle bezenmesini teşvik eden, çevresine ve diğer insanlara karşı duyarlı olmasını tavsiye edenleri de azımsanmayacak sayıdadır:

Amellerin makbul olması için ihlasla yapılması gerektiği, Edirne Sultan II. Beyazıt Camii'ne nakşedilen bir hadiste şöyle dile getirilmiştir⁴⁴:

"Ameller niyetlere göredir. Her bir kimse için ancak niyet ettiği şey vardır. Kim ki Allah ve Rasûl'ü için hicret etmişse, onun hicreti Allah'a ve Rasûl'ünedir. Dünyalık bir şey için ya da evleneceği bir kadından dolayı hicret etmiş kimse varsa, onun hicreti de, hicretine sebep olan şeydir."⁴⁵

Kişinin yüceliğinin soy sople değil güzel davranışlarına bağlı olduğunu ifade eden şu hadis ise Topkapı Sarayı Çinili Köşk ahşap kapı üzerine nakşedilmiştir⁴⁶:

"Ameli kendisini geride bırakan kimseyi, nesebi ileri götüremez."⁴⁷

İnsanların haklarına riayet etmeyi, onları sevmeyi, maddi ve manevi haklarını korumayı dile getiren hadislerin de mabetlere sıkça işlendiği görülür:

"Allah, insanlara merhamet etmeyene merhamet etmez."⁴⁸

"Adaleti gözetenler, kıyamet gününde nurdan minberler üzerinde ağırLANacaklardır."⁴⁹

³⁹ Ahhmed b. Hanbel, *Musned*, IV, 181.

⁴⁰ Muslim, *Salat*, 207.

⁴¹ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 174.

⁴² Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 155.

⁴³ Hakim, *el-Mustedrek*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1990, I, 669.

⁴⁴ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 455.

⁴⁵ Buhari, *İman*, 41.

⁴⁶ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 361.

⁴⁷ Muslim, *Zikr ve 'd-Dua*, 38.

⁴⁸ Buhari, *Tevhid*, 2.

⁴⁹ Muslim, *İmare*, 18.

Anne baba haklarının gözetilmesini öğütleyen hadisler de mimari eserlerde çokça yer alan hadislerdendir:

“Babanın evladına duası, Peygamber’in ümmetine duası gibidir.”⁵⁰

“Rabbinin rızası, ana babanın razı edilmesindedir. Rabbinin gazab ve hışmı ise ana babanın gazaplanması ve hışmındadır.”⁵¹

Komşu hakkına riayet, misafir ve yolculara ikramda bulunma, Allah’a ve ahiret gününe inanmanın bir sonucu olarak gösterilmiştir:

"Allah'a ve ahiret gününe inanan kişi, komşusuna cömertçe davranır. Allah'a ve ahiret gününe inanan kişi misafirin ikramını iyi yapar." (Biri atılarak) "Ey Allah'ın Resülü! Misafire verilecek ikram nedir?" dedi. Efendimiz buyurdular ki: " Misafirlik üç gün ve misafirin (en iyi şekilde) ağırlanması bir gün bir gecedir. Bundan fazlası ev sahibinin misafirine sadakasıdır. Allah'a ve ahiret gününe inanan kişi iyi ve yararlı sözler söylesin ya da sussun." ⁵²

"Her kim Allah'a ve ahiret gününe imân ediyorsa, komşusunu rahatsız edecek davranışlardan uzak dursun." ⁵³

Toplumda yaygın ahlaki zaatlardan olan koğuculuğun, insanların arasını bozmak için söz taşımanın sakıncalarına vurgu yapan hadisler de, mabetlere sıkça nakşedilmiştir:

“Koğucu cennete girmeyecektir.”⁵⁴

Ana-baba, komşu ve misafir hakkına riayet etme, insanların arasını bozan davranışlardan uzak durma gibi tavsiye ve uyarıların yanı sıra toplumsal barışı sağlama ve cenneti hak etmek için yapılması gerekenler, Amasya Beyazıd Paşa camiine nakşedilen ⁵⁵ bir hadiste şöyle dile getirilmiştir:

“Ey İnsanlar! Selam'ı aranızda yaygınlaştırınız, yemek yediniz. İnsanlar uykuda iken namaz kılınız ki selametle Cennete giresiniz.”⁵⁶

Bursa Yeşil Camii hadis metinleri açısından en zengin olan camilerdendir. ⁵⁷ Bu camiye nakşedilen hadislerden bazıları da şöyledir:

“Bir mü'min, aç bir mü'mini doyurursa Allah o kimseyi Cennet meyvele-riyle doyuracaktır, Yine bir mü'min, susuz kalan bir mü'mine bir şeyler içirip

⁵⁰ Ebu Şuca' ed-Deylemi, *el-Firdevs bi me'suri'l-hitab*, thk. es-Said b. Beysuni Zağlul, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1986,II, 212.

⁵¹ Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, es-Sunen, thk Ahmed Muhammed Şakir, (ofset bs.) İstanbul: Çağrı Yayınları 1981, Kitabu'l-Birr ve's-Sıla, 3.

⁵² Buhari, Edeb, 31.

⁵³ Buhari, Edeb, 31.

⁵⁴ Muslim, İman, 168.

⁵⁵ Tüfekçiöğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 117.

⁵⁶ Benzer lafızlarla Tirmizi, Sıfatu'l-Kıyâme, 42, (No: 1855)

⁵⁷ Tüfekçiöğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 136.

susuzluğunu giderirse Allah kıyamette en güzel meşrubattan olan “Rahık-ı Mahtûm”dan içirecektir. Aynı şekilde bir mü’min, ihtiyacı olan bir mü’mine bir elbise giydirirse Allah ta ona cennetin yeşil elbiselerinden giydirecektir.”⁵⁸

"Sadaka veriniz. Çünkü size öyle bir zaman gelir ki, kişi o sırada sadaka-sıyla yürür de onu kabul edecek bir kimse bulamaz. (Sadaka verilmek istenilen) her kişi: Bu sadakayı dün getirseydin, onu kabul ederdim. Fakat bugün benim bu sadakaya ihtiyacım yoktur, der."⁵⁹

«Helâlinden verilmiş hiçbir sadaka yoktur ki -zaten Allah helâlden başkasını kabul buyurmaz- Allah o sadakayı rızası ile kabul buyurmuş olmasın. Bir hurma tanesinden ibaret olsa bile bu sadaka Rahmân'ın katında, sizden birinizin tayını yahut deve yavrusunu büyüttüğü gibi büyür, hattâ dağdan daha büyük olur.»⁶⁰

“İnsanın sıhhatli iken verdiği bir dirhem sadaka, ölürken yüz dirhem sadaka vermesinden daha hayırlıdır.”⁶¹

“Cömertlik imandandır”⁶² ve “Cennet cömertler yurdudur”⁶³ rivayetleri de bu bağlamda mimari eserlerde zikredilmişlerdir. Zayıf ve mevzu hadislerden iseler de⁶⁴ anlam açısından yanlış değildir.

Mimari eserlerde dünyanın geçiciliğini ve değersizliğini vurgulayan sözler de hadis diye sıklıkla kullanılmıştır. Zühd ve tasavvuf hayatının bu dönemdeki yaygınlığını gösteren bu rivayetlerin anlamı doğru olsa bile, hemen tamamı zayıf ya da mevzudur:

“Dünya bir saattir (geçicidir), onu itaat ile geçir”⁶⁵, “Dünya ahiretin tarlasıdır”⁶⁶, “Dünya ahiretin köprüsüdür; üzerinden geçiniz, tamirine bakmayınız.”⁶⁷; "Dünya bir leş gibidir, talibi (onu koklayan) köpeklerdir."⁶⁸ Aynı şekilde dünyada iken hesabımızı iyi yapmamız gerektiğini anlatan “Hesaba çekil-

⁵⁸ Tirmizi, Sıfatu'l-Kıyâme, 18.

⁵⁹ Buhari, Zekat, 9.

⁶⁰ Muslim, Zekat, 63

⁶¹ Benzer lafızlarla Nureddin el-Heysemi, *Mevaridu'z-Zem'an ila zevaidi İbn Hibban*, Beyrut: Daru Sıkafeti'l-Arabiyye 1990, I, 210.

⁶² Ali el-Mutteki, *Kenzu'l-ummal fi suneni'l-akvali ve'l-ef'al*, VI, 393, H. No: 16217.

⁶³ Yardım, *Şihabu'l-Ahbar Tercümesi*, 185,

⁶⁴ Aclûnî, I, 337

⁶⁵ Aclûnî, I, 416.

⁶⁶ Aclûnî, I, 495. Hadis olduğu sabit değildir.

⁶⁷ ed-Deylemi, II, 228. Kaynaklarda Hz. İsa'nın sözü olarak geçmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim, *Kitabu Uyuni'l-Ahbar*, Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye 1930, II, 328.

⁶⁸ Hadis olduğu sabit değildir. Bkz. Aclûnî, I, 409.

meden önce kendinizi hesaba çekin” ifadesi, Bursa Yeşil Cami’ye hadis olarak nakşedilmişse de⁶⁹ Tirmizi’de, Hz. Ömer’in sözü olarak rivayet edilmiştir.⁷⁰

“Hayır, tam yapılıncaya hayır olur”, “Hayra sebep olan onu yapan gibidir”, “Dünya fena yurdu, ahiret beka yurdudur” gibi sözler de Yeşil Cami’ye hadis olarak nakşedilmiştir.

2. Eğitim Mekanlarında Anıtlanan Hadisler

İslam tarihinde eğitim kurumlarına özel bir önem verilmiştir. İster camiye bitişik bir mekan olsun ister cami içinde olsun İslam medeniyetinde, ilim ve ibadet, cami ve medrese hep yan yana olmuştur. Bu anlayışın bir sonucu olarak ilimsiz ibadet ya da ibadetsiz ilim hiçbir zaman makbul görülmemiştir. Eğitim ve öğretim önceleri cami içinde ders halkaları şeklinde başlamış, giderek medrese, mektep gibi müstakil mekanlara taşınmıştır. Camilerdeki ders halkalarının en önemli konusu hadis olmuştur. Hadis öğretimi yaygın bir şekilde cami ve medreselerde sürdürülmekle beraber, zamanla sadece bu işe tahsis edilmiş kurumlar olan daru’l-hadislere (Hadis Fakülteleri) taşınmıştır. Bu kurumlara nakşedilen hadislerin sayısı da az değildir:

Konya Karatay Medresesini (649/1251) süsleyen yazıların tamamı hadis metinlerinden oluşmaktadır. Bu hadisler Şihabu’l-Ahbar’ın 1-22 hadisleridir.⁷¹ Kayseri Sahibiye Medresesi (690/1291) Sivas Büruciye Medresesi (670/1272), Çifte Minareli Medrese (688/1290) ve Gök Medrese (670/1272) gibi yapılar hadisi şerif metinleriyle süslenmiştir.⁷²

Medrese, kütüphane, dergah gibi yapılara nakşedilen hadislerden bazıları şöyledir:

“Kim ilim elde etmek için bir yol tutarsa Allah ta onu Cennetine giden yolla iletir. Melekler ilim taliplerine kanatlarını gererler. Alimin bağışlanması için göktekiler ve yerdekiler hatta denizdeki balıklar bile Allah’a yalvarırlar.”⁷³ Hadisiyle ilme teşvik edilmiş, ilim taliplerinin nasıl erdemli bir yola çıktığı tasvir edilmiştir.

⁶⁹ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 136.

⁷⁰ Tirmizi, *Sıfatu’l-Kıyâme*, 25.

⁷¹ Yardım, *Şihabu’l-Ahbar Tercümesi*, s. 12-13.

⁷² Yardım, *Şihabu’l-Ahbar Tercümesi*, 13.

⁷³ Tirmizi, *İlim*, 19

Merzifon'daki Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'nin kitabesini süsleyen⁷⁴ bir hadiste ilim öğrenenlerin, ibadetle meşgul olanlara üstünlüğü şöyle dile getirilmiştir:

“Alimin, cahillikle ibadet eden bir kimseye karşı üstünlüğü, ayın diğer yıldızlara üstünlüğü gibidir.”⁷⁵

Yine aynı medresenin duvarlarına şu hadisler de nakşedilmişlerdir:

“Allah kime hayır dilerse, dini konularda onu bilgili ve anlayışlı kılar.”⁷⁶

“Alimin abide üstünlüğü, benim, sizin en aşağı mertebede olanınıza olan üstünlüğüm gibidir.”⁷⁷

“Alimler peygamberlerin varisleridirler. Peygamberler miras olarak ne dinar ne de dirhem bırakmışlardır; onlar sadece miras olarak ilim bırakmışlardır. Kim ilimden nasibini alırsa çok büyük hayırlara kavuşmuş olur.”⁷⁸

Hz. Peygamber'e ait olduğu sabit değilse de⁷⁹ Müslümanların ilim anlayışına yön vermiş meşhur sözlerden olan “İlim Çinde de olsa arayınız” rivayeti de Bursa İnegöl'deki İshak Paşa Medresesi'nin (887/1482) kitabesini süslemektedir.⁸⁰

Sivas Buruciye Medresesi, Karaman Hatuniye Medresesi ve Afyon Yakup b. Yusuf Medresesi kitabelerinde yer alan⁸¹ “İlim tahsil etmek her Müslüman'a farzdır”⁸² hadisi İslam'da eğitim ve öğretimin yaş, sınıf ve cinsiyet farkı gözetilmeksizin her Müslüman için zorunlu olduğunu ifade etmektedir.

3. Türbeler, Kabirlerde Anıtlaşan Hadisler:

Ahret hayatının başlangıcı ve ilk durağı olması nedeniyle ölüm ve ölümlle ilgili duygular, kaygılar, rahmet ve dua ifadeleri hadislerde sıkça dile getirilmiştir. Bu hadislerin ya da bunlardan esinlenmiş ifadelerin Anadolu'daki mezar taşlarına veya türbelere sıklıkla olmasa da kazındığı görülmektedir. Mezar taşlarına yazı yazma geleneği İslam'ın ilk dönemlerinde bulunmamakla birlikte özellikle Anadolu'daki mezar taşlarında çoğu dua ve rahmet dileklerini ifade

⁷⁴ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 125.

⁷⁵ Tirmizi, *İlim*, 19.

⁷⁶ Tirmizi, *İlim*, 1.

⁷⁷ Tirmizi, *İlim*, 19.

⁷⁸ Tirmizi, *İlim*, 19.

⁷⁹ Bkz. Aclûnî, I, 138.

⁸⁰ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 384.

⁸¹ Yardım, *Şihabü'l-Ahbar Tercümesi*, s. 59.

⁸² İbn Mace, *Mukaddime*, 17.

eden ibarelerin yazılması muhtemelen Türklerin İslam öncesi inançlarından kaynaklanmıştır. Dua ve rahmet dilekleri dışında mezar taşlarına sıklıkla kazınan ifadeler “Baki, yaratıcı, diri olan Allah’tır” gibi anlamlara gelen “Hüve’l-Hayyü’l-Baki, Hüve’l-Hallakü’l-Baki, Hüve’l-Kayyum, Hüve’l-Hayy, Hüve’l-Baki”⁸³ gibi ibarelerdir.

Bunların dışında az da olsa hadis nakşedilen kümbet ve türbeler de vardır. Mesela;

Çelebi Sultan Mehmed adına yaptırılan Yeşil Türbe’nin dış bordüründe şu hadis nakşedilmiştir:

“Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: Bazı sebeplerden dolayı size kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamış idim. Şimdi Muhammed’e annesinin kabrini ziyaret etme izni verildi, sizler de kabirleri ziyaret ediniz, çünkü kabir ziyareti ahireti hatırlatır.”⁸⁴

Yine aynı türbeye “İşlerde acze düşüp kararsız kaldığınız zaman, kabir ehlinden yardım isteyiniz!”⁸⁵; “Mümin her iki dünyada da diridir”⁸⁶ sözleri de hadis olarak kazanılmışlardır.⁸⁷

⁸³ Ali Yardım, *Alanya Kitabeleri*, s. 335–336.

⁸⁴ Tirmizi, *Cenaiz*, 60.

⁸⁵ Aclûnî, I, 85’de geçen bu rivayet için Zekeriya Güler’in şu değerlendirmesini özetleyerek aktarmak uygun olacaktır:

“Aclûnî (v. 1162/1748) bu rivâyet için, ‘İbn Kemal Paşa’nın el-Erbaîn adlı eserinde böyledir’ diyerek haberi eserinde zikretmekle yetinmiş bulunmaktadır. İbn Kemal Paşa (v. 940/1533), kaynak gösterilen kendi eserinde üçüncü hadis olarak söz konusu rivâyeti zikretmektedir. El-malîh (v. 1361/1942) da, aynı kaynağa atıfta bulunmakla birlikte, söz konusu rivâyet üzerine şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “... Bu hadis şâyi’ olmakla beraber lafzının sıhhati tesbit edilememiştir.

İbn Teymiyye (v. 728/1327) ve Âlûsî (v. 1270/1853) gibi alimler, hadisin mevzû olduğunu söylemişlerdir. Ali el-Kârî (v.1014/1605) de, “denildi ki” (kîle) diyerek haberi sîğa-i temrîz ile zikretmiştir.

Leknevî’ye göre ise (v. 1304/1886), “Mezkur söz hadis değil, mevzû bir haberdir. Bunun tevcihi (sözü söyleyenin kastettiği mâna ve maksat) şunlardan biri olmalıdır diyerek yaptığı yorumlardan onun, “kabir ehlini vesile kılarak Allah’tan istemek” mânâsındaki tevessülü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak İbn Teymiyye, Âlûsî ve Leknevî’nin de ifade ettikleri üzere, bahse konu olan rivâyetin mevzû olduğu açıktır. Rivâyetin, İbn Kemal Paşa tarafından -tahrîci yapılmadığı halde- hadis olarak telakki edilmesi bir kıymet ifade etmemelidir. Çünkü, İbn Kemal Paşa (v. 940/1533), kelâm, mantık, fıkıh, usûl gibi dirâyet ilimlerine gösterdiği ihtimamı, rivâyet ilimlerine pek gösterememiştir. Zekeriya Güler, “Vesîle Ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *Tasavvuf Dergisi*, 4 (2003), sy.10, s. 81–82.

⁸⁶ Hadis olarak kaynaklarda geçmemektedir.

⁸⁷ Tüfekçioğlu, *Osmanlı Mimarisinde Yazı*, s. 174.

Bursa’da Orhan Gazi türbesinin yanındaki bir mezarın mermer kitabesinde,

“Kim gurbette ölürse şehittir” ifadesi hadis olarak yer almıştır.⁸⁸

“Dua müminin silahıdır”⁸⁹ rivayeti ise Mevlana türbesine nakşedilmiştir.⁹⁰

Konya Sahib Ata (682/1283) türbesinin kemeri ile Sahib Ata’nın çini sandukası (684/1285) hadis metinleri ile süslenmiştir.⁹¹

Ahlat’ta, Bogatay Aka Şirin Hatun kümbeti üzerinde şu hadis yer alır:⁹²

“Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir.”⁹³

Gevaş Halime Hatun kümbetinde ise “Malı uğrunda öldürülen şehittir”⁹⁴ ifadesi yer almaktadır.⁹⁵

Şüphesiz kültürümüzü şekillendiren hadisler sadece cami, medrese ve türbelere kazınanlarla sınırlı değildir. Sözlü ve yazılı kültürümüzün vazgeçilmez bir parçası olan “Maşâllah” ifadesi, maddi ve manevi kültürümüze vurulmuş bir tevhid damgası niteliğindedir. Bu ifade Kehf Suresi 39. ayetindeki “Allah’ın dilediği olur” ifadesinden mülhem olabileceği gibi, “Allah’ın dediği olur, dilemediği de olmaz.”⁹⁶ Hadisin kısaltılmış bir hali de olabilir.

Kastamonu Daru’ş-Şifa’sı, Tokat Halef Sultan Zaviyesi imareti de hadis ihtiva eden inşa kitabelerine⁹⁷ bakılırsa hadisin ruhundan esinlenerek yapıldıklarını söylemek mümkündür.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hadis ve sünnet Müslümanlar arasındaki kültür ve düşünce birliğini, ortak hayat tarzını sağlamasının yanında onların bedii ve mimari zevkini de tayin ederek kültür ve medeniyetimizin bir parçası haline gelmiştir. İslam medeniyetinin temel kurumlarının oluşmasında hadis ve sünnet belirleyici bir rol oynamıştır.

⁸⁸ Yardım, *Şihabu’l-Ahbar Tercümesi*, 92, 285. Hadis olduğu sabit değildir.

⁸⁹ Hakim, *Mustedrek*, I, 492.

⁹⁰ Yardım, *Şihabu’l-Ahbar Tercümesi*, s. 54.

⁹¹ Yardım, *Şihabu’l-Ahbar Tercümesi*, s. 18.

⁹² Güneş, *agt.* s. 62

⁹³ Muslim, *Zühd ve Rekâik*, 1.

⁹⁴ Musned, II, 221.

⁹⁵ Yardım, *Şihabu’l-Ahbar Tercümesi*, s. 90.

⁹⁶ Ebu Davud, Suleyman b. Eş’as, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1981, Edeb, 110. ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن

⁹⁷ Yardım, *Şihabu’l-Ahbar Tercümesi*, s. 18.

İslam kültür ve medeniyetine ruh veren temel hadislerin başında ise, ‘sadaka-i cariyeye’ (yararı devamlı olan, kamu yararına verilen sadaka) hadisi gelmiştir:

“İnsan ölünce üç şey dışında ameli kesilir. Sadaka-i cariyeye, faydalanılan ilim ve kendisine dua eden hayırlı evlat.”⁹⁸

Buna ek olarak “Her kim bir hayra delâlet ederse ona da hayrı yapanın eciri kadar ecir verilir.” “İyilik, tam yapılıncaya iyilik olur.” “İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır” rivayetlerini de insanları hayır yapmaya teşvik eden, dolayısıyla topluma faydası olan kurumlara ruh veren temel hadisler arasında saymak mümkündür.

Toplumdaki hayır kurumlarının çoğunun hadislerdeki teşvikler sonucu yapıldığı söylenebilir de, doğrudan hadisteki teşvikle irtibatlandırılabilir ilk sıralardaki eserler cami ve mescitlerdir. “Her kim Allah’ın rızâsını talep ederek bir mescit bina ederse Allah da ona cennette bir köşk inşa eder.» hadisinde, cami yapımının açıkça teşvik edilmiş olması, Müslümanları adeta cami yapma yarışına sokmuştur. Ancak hadislerde isim olarak zikredilmese de medrese, han, çeşme, hastane, imarethane, kütüphane gibi vakıf eserler de sünnetin ruhundan beslenmiş, hadis damgasını taşıyan yapılardır.

Hadisler bir yandan mimari eserlere ruh verirken, diğer taraftan da taşıdıkları Nebvi mesajları bu eserler aracılığıyla halka iletmişlerdir. Mimari eserlere hakedilmiş Nebvi mesajlar Allah’a iman, onu zikretmek ve ona itaat etmek, hayır yapma, hayra teşvik, hayra vesile olma, mescid yapma, namaz kılmak, dua etmek, tövbe etmek, insanlara faydalı olmak, selamlaşmak, Sadaka vermek, ilimle uğraşmak ve ilmi yaymak, iyi insan yetiştirmek, adaleti gözetmek, anne – babaya iyilik yapmak, toplumdaki ihtiyaç sahiplerini gözetmek, merhametli olmak, cömert olmak ve ihsan sahibi olmak, komşu hakkına riayet etmek, misafire ikramda bulunmak, yemek yedirmek, selamı yaygınlaştırmak, yoksulları gözetmek, cömert olmak gibi temaları işlemişlerdir. Bir çok mimari eserdeki yazı kuşağında ölümü ve ahiret hayatını hatırlatan, dünyanın fânî olduğunu, ahiretin ebedi olduğunu hatırlatan hadisler de vardır.

Bu hadisler, insanların rahatça görebileceği mekanlara ve rahatça okuyabileceği bir yazı türüyle işlenmişlerdir. Makili, tezyini, kufi türleri de kullanılmışsa da çoğu zaman bunların en rahat görülebileni olan celi sülüs tarzı kullanılmıştır. Divriği Kale Camii (576/1180) örneğinde olduğu gibi hadis nakşedilen mimari eser, hadis açısından tahrif edilmesi çok zor olan birer

⁹⁸ Muslim, Vasiyye, 14.

vesika hükmüne geçmiştir. Kullanılan yazı türü de gerek süsleme gerekse işlev açısından sanat tarihi ve diğer alanlar için önemli bir malzeme niteliğindedir.

Bursa, Edirne, Konya, Amasya gibi ilk dönem ilim ve kültür şehirlerindeki camilerinin daha yoğun olarak hadisle bezendiği görülmektedir. Bu durum o dönemde hadis eğitiminin yaygınlığını gösterdiği gibi, Osmanlı'nın kuruluş felsefesinde hadisin yerini de göstermektedir.

Arapça metinleri halkın anlamadığı düşünülebilirse de, aslında bunların dolaylı olarak halka hitap ettiğini vurgulamak gerekir. Çünkü o dönemde okuma yazma yaygın olmadığı için halk, ihtiyaç duyduğu bilgilerin çoğunu din bilginlerinden alıyordu. Dolayısıyla bu hadisler de vaizler, imamlar gibi işin uzmanları vasıtasıyla halka ulaştırılmıştır. Sonuçta mesajın muhatabı, dil açısından olmasa bile muhteva açısından halktır. Bu hadislerin çoğunun halk arasında bugün bile biliniyor olması, yaygın eğitim vasıtasıyla hadis öğretmenin daha kalıcı olduğunu göstermektedir.

Camilere nakşedilen hadisler, yapıldığı dönemin hadis kültürü hakkında da bilgi vermektedir. Büyük ölçüde sıhhat açısından ilk sıralarda yer almayan kaynaklardaki hadisler kullanılmıştır. Özellikle Selçuklular ve beylikler devri mimari eserlerinde kullanılmış 200'ü aşkın hadisin tamamının *Şihabu'l-Ahbar* adlı eserden alındığı tespit edilmiştir.⁹⁹ Burada iki ihtimal söz konusudur: Birincisi o dönemdeki hadis eğitiminde adı geçen eser yaygın olarak kullanılmaktaydı. İkinci ihtimal ise bu eserde yer alan hadislerin kısa, özlü, kolay hatırlanabilecek flaş mesajları ihtiva etmesinden dolayı seçilmiş olmasıdır.

Sıhhat açısından bakıldığında mimari eserlerde yer alan hadisler içerisinde çok sayıda sahih hadis de bulunmakla birlikte maalesef azımsanmayacak sayıda zayıf hatta uydurma hadis de bulunmaktadır. Gerçi bunların ihtiva ettiği mesajlar sonuçta İslam'ın özüne aykırı değil, ancak bu durum onların hadis olarak gösterilmelerini meşrulaştırmaz. Özellikle başlarına "Kale'n-Nebi, Kale Rasulullah (s.a.v.) eklenerek kesinlik ifade eden bir formla aktarılması, hadis tekniği açısından kabul edilemez bir hatadır. Her ne kadar amellerin fazileti, iyilikleri teşvik babında bazı alimlerin ilk devirlerden beri zayıf hadisleri kullanmakta mahzur görmedikleri biliniyorsa da,¹⁰⁰ zayıf hadislerin- bu örneklerde görüldüğü üzere- zamanla halk nezdinde dinin esaslı mesajlarından biri haline

⁹⁹ Hz. Peygamber'in tavsiye, adab-ı muaşeret, meviza ve darb-ı mesellere dair hikmetli sözlerinden bir demet ihtiva eden *Şihabu'l-Ahbar*, H. 5. yüzyılın hadis, tarih ve edebiyatçılarından Muhammed b. Selame el-Kuzai'ye (454-1062) aittir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Yarıdım, *Şihabu'l-Ahbar Tercümesi*, 281-282.

¹⁰⁰ Hatiboğlu, Mehmed Said, *Şerefu Ashabi'l-Hadis* mukaddimesi, 2. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 1991, s. 13.

gelebileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Dünyanın değersizliğini ve ondan uzaklaşmayı tavsiye eden rivayetler gibi.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Mimari eserlere hakdedilen, hüsnü hat levhalarını süsleyen sözler, bazen hadisin tamamı, bazen bir parçası, bazen de Hz. Peygamber'in hadislerinden süzülen bir düşüncenin veciz bir ifadesidir. Bu metinler, çoğunlukla ferdi ve sosyal problemleri çözmeyi hedefleyen, güzel hasletlerle bezenmeyi tavsiye eden mesajlar ihtiva etmektedir. İslam ahlakının temelini oluşturan hadislerden süzülen bu değerler, halkın bedeninde eyleme dönüşmüş, pek çok güzel davranışa da kaynaklık etmiştir. Kültürümüzün genetik kodlarını oluşturan iman, ibadet, nezaket, tevekkül, merhamet, sabır, tefekkür, sadakat, dua, kanaat, yardımlaşma, iyilik yapma gibi bugün artık kaybettiğimiz değerlerimizin nüvesini, çoğunlukla bu tür hadislerin oluşturduğu görülmektedir. Sünnetten beslenen bu değerlerin çoğu, zamanla kültürümüzün ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Ancak toplumda hadis kültürünün zayıflamasına, iletişim araçlarının değişmesine paralel olarak bu değerler de zayıflamıştır. Zamanında bu değerlere kaynaklık etmiş ve camilere işlenmiş olan hadis metinleri ise, halk için artık tezyinat malzemesi olmaktan öte bir anlam ifade etmez olmuşlardır. Sünnet kültürünü halka aktarmak ve bu değerleri yeniden diriltmek için, sahih hadislerin anlaşılır bir dille ve uygun iletişim araçlarıyla yeniden topluma sunulması gerekir. Ayrıca uygun yer, uygun zaman ve uygun mesajların seçimine de dikkat edilmelidir.

İMAM ŞÂFÎ'NİN NESH ANLAYIŞI VE İLK ŞÂFÎÎ USULCÜLERİN BU- NA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Imam Şâfi's Views of Naskh (Abrogation) and the Criticisms of the Early Şâfi Methodologists on It

Sahip BEROJE*

Abstract

Naskh, described as the abolition of a legislative rule by a post-legislative one, is one of the most controversial issues in Islamic History. Like many Islamic Scholars, Imam Şâfi also put forth his views regarding the the issue. However Şâfi's views are different from the other Methodologists. In this article, Imam Şâfi views of naskh have been examined the contrary views of other Methodologies to Şâfi's view have been determined, and a comparison of both views have been made.

Key Words: Şâfi, Naskh, Ko.ran, Sunnah, , the Early Şâfi Methodologists.

Giriş

İmam Şâfi, kendisinden sonra büyük etkiler bırakmış ve görüşleri mezhep edinilmiş çok az alimden biridir. Tarihte olduğu gibi günümüzde de görüşleri en çok tartışılan alimlerden biri yine Şâfi'dir. İmam Şâfi, günümüzde daha çok İslâm hukuk tarihinde tesis ettiği anlayışın doğurduğu etkiler gündeme getirilerek tartışılmaktadır. Bu bağlamda en çok dile getirilen bir husus, Şâfi'nin güçlü ilmi kişiliği ile bir paradigmayı tesis ettiği, asırlarca etkisi kırılmadığından bunun ilmi zihniyetin gelişmesini engellediği şeklindeki düşüncedir. Örneğin Haber-i Vâhid'in kabulünü çok sıkı bir şekilde sıhhat ve ittisal şartlarına bağlaması, şer'î-amelî hükümlerin istinbatında Kıyas'tan başka bir metodoloji kabul etmemesi, dahası İstihsan'ı çok ağır bir dille eleştirmesi gibi görüşleri, içtihatla serbest düşüncenin önünü kesen amiller olarak görülmektedir. Fakat Şâfi'nin bu yönüne yoğunlaşıldığından olsa gerek, Onun kendine özgü diğer bazı görüşleri gölgede kalmakta ve yeterince tartışılmamaktadır. Oysaki Şâfi'nin özgün görüşlerinden biri de nesh ile ilgili olanıdır. Bu konuda farklı bir bakış açısına sahip olduğundan ilim tarihimizde Şâfi'nin neshle ilgili görüşü çokça tartışılmıştır. Konuyu daha ilginç kılan faktör, Şâfi'nin nesh ile ilgili farklı görüşünün sadece muhalifleri tarafından değil, müntesipleri tarafından da kabul görmemesidir. Başta mütekellim usûlcüler olmak üzere birçok Şâfi usûlcü, İmam'ın bu görüşünü açıkça eleş-

* Yrd. Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

tirmekten çekinmemiştir. Nesh'le ilgili tartışmaların farklı bir boyut kazandığı günümüzde, Şâfiî'nin görüşlerinin önem kazandığı inancıyla konunun yeniden ele alınmasına gerek görülmüştür.

Bu çalışmada, Şâfiî'nin nesh konusundaki görüş ve delillerinin ortaya konması, bunun hangi açılardan itiraza uğradığının tespit edilmesi ve iki tarafın delillerinin mukayeseli bir şekilde değerlendirilerek, Şâfiî'nin görüşlerinin kabul görmemesinin haklı gerekçelerinin bulunup bulunmadığının tartışılması amaçlanmıştır.

2- Kısaca Nesh Kavramı ve Mahiyeti

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, önce neshin tarifi, neshin hangi deliller arasında ve kaç şekilde gerçekleşebileceğini kısaca belirtmekte fayda vardır. Usulcülerin tarifleri arasında bazı farklılıklar olmakla beraber, *şer'î bir hükmün, o hükmün delilinden sonra gelen şer'î bir delil tarafından kaldırılması*¹ şeklindeki tarif ortalama bir nesh tarifidir. Tarifte geçen *şer'î hüküm* kaydından, kıyas ve icma gibi doğrudan şer'î hitap (Şârî'in sözü) kapsamına girmeyen delillerle sabit hükümlerde, neshin söz konusu olmayacağını anlıyoruz. Tariften çıkan diğer önemli husus, iki delil arasında bir nesh ilişkisinin bulunup bulunmadığının tespiti için hangisinin önce, hangisinin sonra nâzil/vârid olduğunun bilinmesi zorunluluğudur. Bu husus bilinmedikçe neshin varlığı bilinemez.

Aklî olarak bakıldığında neshin dört şekilde vuku bulma ihtimali vardır. a) Kitab'ın, Kitab'ı nesh etmesi; b) Kitab'ın Sünnet'i nesh etmesi; c) Sünnet'in Sünnet'i nesh etmesi d) Sünnet'in Kitab'ı nesh etmesi. Bu son şıkta, Sünnet'in mütevâtir mi, âhâd mı olduğu hususu da önem kazanmaktadır. İşte ihtilaf, bu ihtimallerin hangilerinde neshin şer'an caiz ve vuku bulduğu, hangilerinin caiz olmadığı noktasındadır.

3- Şâfiî'nin Nesh Hakkındaki Görüşü

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, Şâfiî yukarıdaki ihtimallerin sadece ikisini şer'an caiz görmektedir. Ona göre Kitab, Kitab'ı nesh eder, Sünnet de ancak Sünnet'i nesh eder. Kitab'ın Sünnet'i, Sünnet'in de Kitab'ı nesh etmesi şer'an caiz ve vaki değildir. Şâfiî Sünnet'in Kitab'ı nesh edemeyeceği şeklindeki görüşünde temelde beyan ve neshle ilgili ayetlere dayanmaktadır:

Sünnet Kitab'ın nesh edicisi olamaz, aksine Sünnet Allah'ın Kur'ân'da mücmel olarak indirdiklerinin müfessiri olması yönüyle Kitab'a tabidir. Kur'ân'da, *“Onlara açık ayetlerimiz okunduğu zaman, Allah'a hesap vermeyece-*

¹ Şa'ban, Zekiyuddin, *Usûlu'l-Fikhi'l-İslâmî*, Camiatu Karyunus, Bingazi 1989, 396. Daha teknik tarifler için bk. Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, (606/1209), *el-Mahsûl* Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 526; İbn Subkî, Tacüddin Abdolvahap b. Ali, (771/1368), *Cemu'l-Cevâmi'*, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1982, II, 75.

İmam Şafî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 55
ğini umanlar, bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir, dediler. De ki: **Ben onu kendi isteğime göre değiştiremem**, (و ما يكون لي أن أبدله من تلقائي نفسي), *ben ancak bana vahyolunana tabi olurum...*" (Yunus, 10/15), buyrulmaktadır. Bu ayette Allah, Nebi'sine kendisine vahyolunana uymayı farz kıldığını, kendiliğinden onu değiştirmeye müsaade etmediğini haber vermektedir. **Ben onu kendi isteğime göre değiştiremem** ifadesinden anlaşılıyor ki, Allah'ın Kitabı'nı ancak Allah'ın Kitab'ı nesh eder. Nasıl ki farzlarını kendisi koyuyorsa, Kitap'tan istediği hükmü kaldırma, istediğini sabit kılma hakkı da yine ona aittir. Onun dışında hiçbir yaratılmışın böyle bir yetkisi yoktur.² Şafî, "Allah istediğini yok eder, istediğini de sabit kılar. Ana Kitap onun yanındadır." (Ra'd, 13/39), ayetinin de aynı duruma işaret ettiği kanaatindedir. Ayetten Allah, Kitap'tan istediği hükmün farzietini yok eder, istediğinkini de sabit kılar anlamı çıkar ki, bu da yukarıda söylediklerimizi teyid eder,³ der.

Şafî, görüşüne delil teşkil edecek başka ayetler de verir: "Biz bir ayeti nesh eder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını veya mislini (dengi/benzeri) getiririz. Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?" (Bakara, 2/106). Bu ayette Allah, Kur'an'ın neshinin veya inzalindeki bir gecikmenin ancak onun dengi bir Kur'an ayetiyle olabileceğini bildirmektedir. "Biz bir ayeti bir ayetle değiştirdiğimiz zaman –ki Allah ne indirdiğini bilmektedir- sen ancak bir iftiracı-sın, dediler." (Nahl, 16/101) ayetini de aynı bağlamda verir.⁴

Görüldüğü gibi Şafî'nin vurgusu iki noktadır: Birincisi, Hak Taâla Kur'an'ı nesh etme işini bizzat kendi zatına izafe etmiştir. İkincisi, bir ayeti nesh etmesi durumunda, onun dengini veya ondan daha hayırlısını getireceğini bildir-miştir. Oysa Sünnet, Kur'an'ın dengi veya ondan daha hayırlı olmadığı gibi, Pey-gamber'e onu nesh etme veya değiştirme yetkisi de verilmemiştir.

Şafî'ye göre Sünnet'e yüklenen temel misyon Kur'an'ın açıklanmasıdır. Bu görüşünü *Risale*'nin değişik yerlerinde ısrarla savunur. Bu bağlamda, "Biz Zikr'i, insanlara kendilerine ne indirildiğini açıklayasın diye indirdik..." (Nahl, 16/44) ayeti ile, bu anlamdaki diğer ayetleri delil göstererek, Sünnet'in Kur'an'ın beyanı olduğu üzerinde durur. Şafî, beyan konusuna özel bir önem verir. Çünkü ona göre hem Kur'an'ı anlamada hem de Kuran'la Sünnet arasındaki ilişkinin tespitinde anahtar kavram, beyandır.⁵ Şafî neshi bir beyan çeşidi olarak gördü-

² Şafî, Muhammed b. İdris (204/820), *er-Risâle*, (thk. A. Muhammed Şakir), baskı yeri ve tarihi yok, 106-7.

³ Şafî, *age*, 107.

⁴ Şafî, *age*, 108.

⁵ Şafî, *er-Risâle*'nin başında beyan meselesini ele almıştır. Burada, Kur'an ayetleri arasındaki umum-husus, mutlak-mukayyed ilişkisinin anlaşılması, nasih-mensuhun tespitinde beyan kavramının anlaşılmasının önemi üzerinde uzunca durur. Nesh konusunu da bu bağlamda ele alır. Bk. *er-*

günden, onu da bu kapsamda ele alır. Yani ona göre nesh eden (nâsıh) aslında mensûhun beyanıdır. Bu açıdan eğer Kur'ân'ın, Sünnet'i nesh ettiğini kabul edersek, Kur'ân'ın Sünnet'in mübeyyini (açıklayıcısı) olduğunu kabul etmiş oluruz. Bu da her birinin diğerinin açıklayıcısı olmasını gerektirir ki, böyle bir şey aklen de kabul edilemez.

Şâfiî'ye göre, Hz. Peygamber (a.s.)'in Sünnet'ini de ancak O'nun Sünnet'i nesh eder. Onun bu konudaki anahtar cümlesi şudur: *“Şayet Allah, Peygamber (a.s.)'in Sünnet'inden farklı bir hüküm koyarsa, Resûlullah da Allah'ın koyduğu bu yeni hükmü Sünnet edinir ki, farklı olan önceki Sünnet'ini nesh eden bir Sünnet'inin bulunduğunu insanlara açıklamış olsun. Bu da Hz. Peygamber (a.s.)'in Sünnet'inde var olan bir şeydir.”*⁶

Şâfiî, Sünnet'te var olduğunu söylediği duruma yeri geldikçe örnekler de vermektedir. Bir yerde meseleyi korku namazı ile delillendirmeye çalışmıştır. Bilindiği gibi Hendek Savaşının çok tehlikeli cereyan ettiği bir günde Hz. Peygamber (a.s.) öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını geciktirmiş, sonra gecenin geç bir vaktinde ashabına her namazı ayrı ayrı kıldırmıştır. Şâfiî, önce korku anında namazın nasıl kılınacağı ile ilgili ayetin⁷ bu olaydan sonra indiğini tespit eder, Hz. Peygamber (a.s.)'in bu ayetin inzalından bir müddet sonra da Zatu'r-Rika' seferinde ashabına korku namazını kıldırdığı ile ilgili rivayeti verir. Bunu yukarıdaki görüşüne delil yapar: “Peygamber (a.s.) bir Sünnet edindikten sonra, Allah bu Sünnet'i nesh etmesi için bir hüküm bildirirse, Peygamber (a.s.) Allah'ın koyduğu bu hükmü Sünnet edinir ki, bu, insanlar için bir delil olur ve böylelikle onun ilk Sünnet'ini bırakıp sonraki Sünnet'ine uyarlar.” Sonra yukarıdaki örneğe dönerek; Allah'ın korku halinde namazın vaktinden sonraya bırakılmasını nesh ederek vaktinde kılınmasını emrettiğini, Hz. Peygamber (a.s.)'in de, bu konudaki yeni Sünnet'iyile, geciktirme konusundaki önceki Sünnet'ini nesh ettiği,⁸ sonucunu çıkarır.

Şâfiî'nin, İslâm hukuk tarihinde benzerine rastlanmayan bu kendine özgü yaklaşımı, sonraki dönemlerde çokça tartışılmıştır. Cuveynî, Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edemeyeceği görüşünde olanların bir delili olmadığını savunurken, Şâfiî'nin bu yaklaşımını, *“bu görüşe yapışanlara, Kur'ân'ın, Sünnet'e muhalif inmesi (hila-fına nüzûlü) mümkün müdür, değil midir? sorusu sorulur. Eğer mümkün değildir (yani mümteni'dir) derse, kabul edilmesi mümkün olmayan (münker) bir söz söy-*

Risâle, 21-106. Şâfiî'nin sistematigi içerisinde beyanın ne anlam ifade ettiği hakkında bk. Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkah Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, 129-130.

⁶ Şâfiî, *age*, 108.

⁷ “Eğer düşmanın size bir zarar vermesinden korkarsanız...” şeklinde başlayan ayet korku anında namazın nasıl kılınacağını tarif etmektedir. Nisa, 4/102.

⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 180-5.

İmam Şafî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 57 lemiş olur. Eğer mümkündür, fakat bu durumda Hz. Peygamber (a.s.), ayetin nüzülü ile ilk Sünnet'i'nin hilafına yeni bir Sünnet edinir şeklinde bir zanna kapılırsa, bu hakikatle oynamak ve istihzadan başka bir şey değildir. Kur'an Sünnet'e muhalif inip onu nesh ettiğinde, bu durumun yeni bir Sünnet'in vurûduna kadar bekletilmesi (süresi) nasıl takdir edilir ki?⁹ şeklinde son derece sert bir ifade ile redd etmektedir. Cuveynî'nin bu ağır ifadelerinin Şafî'ye yönelik olduğu açıktır. Çünkü metinde bold gösterdiğimiz kısım Şafî'nin yukarıda geçen ifadelerinde olduğu gibi vardır.

Gazâlî, Şafî'nin muradını izah etmeye çalışırken, Kur'an'ın Sünnet'i nesh etmesinin aklen caiz olduğunu savunmaktadır. Şafî'nin, neshe delalet eden bir Sünnet olmadan, Kitab'ın bir Sünnet'i nesh ettiğinin vaki olmadığı iddiasına, Kur'an'ın Sünnet'i nesh ettiğine dair daha önce verdiği örneklere atıfta bulunarak cevap vermeye çalışmaktadır. Ona göre kıblenin değiştirilmesi örneğinde olduğu gibi, bir ayetin ilgili Sünnet'i nesh ettiği açıkça anlaşılıyorsa, önceki Sünnet'in hükmünü kaldıran kaybolmuş gitmiş bir gizli Sünnet takdir etmeye gerek yoktur.¹⁰

İlginçtir Zerkeşî, kendinden önceki usulcülerin Şafî'yi anlamadığı kanaatinde. Ona göre Şafî, Sünnet'in Kur'an'la neshinin vukuu için, Kitab'ın nesh edici hükmünü destekleyen muvafık bir Sünnet'in varlığını şart koşmaktadır. Yani bir Sünnet'in nesh edildiğine dair, hem Kitap hem de Sünnet nassı beraber olmalıdır ki, bu neshin her ikisiyle de olduğu konusunda insanlar için bir delil olsun ve neshin sadece birine dayandırıldığı şüphesi doğmasın. Zerkeşî, Şafî'nin maksadının doğru anlaşılmasını da onun edebî üslubuna bağlamaktadır.¹¹

Şafî'nin söylediklerinin bu denli polemik konusu yapılmasında, onun kullandığı edebî (entelektüel/ali) üslubun etkisi olsa bile, bizce problem onun görüşünün yeterince önemsenmemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü onun benzer ifadeleri dikkatle incelendiğinde, maksadı rahatlıkla anlaşılabilir. Mesela Şafî'nin, “şayet Sünnet Kur'an'la nesh edilirse, Nebi'nin ilk Sünnet'inin son Sünnet'le nesh edildiğini beyan eden bir Sünnet'in olması gerekir ki, bir şeyin

⁹ Cuveynî, Ebû'l-Meâli Abdülmelik b. Abudullah b. Yusuf, (478/1085), *el-Burhan fî Usulî'l-Fıkh*, (thk. Abdulazim Mahmud ed-Dib), Daru'l-Vefa, Mansure (Mısır) 1997, II, 852.

¹⁰ Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, (505/1111), *el-Mustasfa*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1998, I, 123. Bir önceki sayfada, Peygamber'in ashabına emrettiği aşure orucu, Ramazan gecelerinde kadınlara yaklaşmama/bir şey yiyip içmeme ve korku zamanında namazı geciktirme şeklindeki Sünnet'lerinin, inen Kur'an ayetleriyle nesh edilmesini görüşüne delil yapmaktadır. Ebû Zehra, bu tür örneklerin delil getirilmesinin Şafî'nin görüşüne cevap teşkil etmediği kanaatinde. Çünkü, bu olayların hepsinde, neshin vuku bulduğunu beyan eden bir Sünnet varid olmuştur. Şafî kible meselesi ve korku namazı örneğinde bunun nasıl olduğunu izahla görüşünü savunmuştur. Bk. Ebû Zehra, Muhammed, *eş-Şafî*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1948, 224.

¹¹ Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bâhadır b. Abdillâh, (794/1392) *el-Bahrü'l-Muhit*, (Thk ve Ta'lik, M. Muhammed Tamir), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, III, 195.

*kendi misliyle nesh olunacağı hususunda insanlara delil olsun*¹² şeklindeki ifadesi konu hakkındaki diğer söyledikleri ile beraber değerlendirildiğinde, mesele- nin şu yönlerini vurguladığını görürüz.

1- Bir şer'î delil ancak kendi benzeri/dengi bir delille nesh edilebilir. Kur'ân Sünnet'in benzeri olmadığından onu nesh edemez. 2- Nesh bir beyandır. Beyan görevi ise, Kur'ân'a değil Sünnet'e verilmiştir. Kur'ân'ın Sünnet'i nesh ettiğini kabul edersek, beyan mekanizmasını tersine çevirmiş oluruz. 3- Şâfiî'ye göre nesh, beyana ihtiyaç duyar, neshin olduğunu beyan eden bir Sünnet olmadan bir ayetin, ilgili Sünnet'i nesh edip etmediğini anlayamayız. Dolayısıyla Peygamber'in, ilk Sünnet'inin nesh edildiğini ortaya koyan ikinci bir Sünnet'i olmalı ki, ilgili ayetin ilk Sünnet'in hükmünü ortadan kaldırmak için nazil olduğu anlaşılmış olsun. Kısacası Şâfiî'ye göre Kur'ân, mevcut Sünnet'e muhalif olarak inebilir, ancak burada nesh edici olan Kitab değil, onun misli olan bu ikinci Sünnet olduğundan gerçekte yine de Sünnet, Sünnet'i nesh etmiş olmaktadır.

Şâfiî, bir benzeri/dengi olmadığından bu Kur'ân'ın Kur'ân'ı nesh etmesine delil teşkil edebilir, fakat aynı durum Sünnet için nasıl ileri sürülebilir? şeklindeki muhtemel bir soruya da, şöyle cevap vermiştir:

Allah'ın, Resûlü'nün emrine uymayı farz kıldığı konusunda söylediklerim, Resûlullah'ın Sünnet'inin Allah tarafından makbul karşılandığının delilidir. Bu açıdan, kim Sünnet'e tabi olursa Allah'ın Kitabına dayanarak tabi olmuş olur. Biz, Allah'ın kullarını açıkça uymaya mecbur tuttuğu şeyler içerisinde, Allah'ın Kitab'ı ve Nebi'sinin Sünnet'inden daha hayırlı bir şey bilmiyoruz. İzah ettiğimiz üzere Sünnet, Allah'ın yaratıkları içerisinde asla benzeri bulunmadığından, benzeri/misli dışında bir şeyin onu nesh etmesi de caiz değildir. Resûlullah'ın Sünnet'i dışında onun dengi de yoktur, çünkü Allah, ona bahşettiğini ondan sonra hiçbir insana bahşetmemiştir. Bu açıdan kullarına, ona uymayı farz kılmış ve onun emrine uymayı mecbur tutmuştur. Bütün insanlar ona uymak durumundadır. Tâbi olan için tâbi olunması kendisine farz kılınmış şeye muhalefet etme hakkı yoktur. Resûlullah'ın Sünnet'ine uyması kendisine vacip olan kişi, ona muhalefet edemez ve onun yerine onu nesh edecek bir şey de ikame edemez.¹³

Görüldüğü gibi Şâfiî, Sünnet'in Kur'ân'ı nesh edemeyeceği konusunda yukarda geçen ayetlere dayanırken, Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edemeyeceği görüşünü de istidlal yoluyla aynı ayetlere dayandırmaktadır. Onun bu sonuca, kendi istinbat anlayışında önemli bir yer tutan kıyas metodolojisi ile vardığı açıktır. Çünkü ona göre, Kur'ân'ın ancak kendi dengi veya daha hayırlı bir Kur'ân' ayetiyle nesh edilebileceği yine Kur'ân ayetleri ile sabittir. Bu ayetlerden, her şer'î

¹² Şâfiî, *age*, 110.

¹³ Şâfiî, *age*, 108-9.

İmam Şafî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 59
hüküm/nassın ancak kendi misliyle nesh edilebileceği önermesini çıkaran Şafî, bundan hareketle Sünnet'in de ancak kendi misli olan bir Sünnet'le nesh edilebileceği sonucuna varmıştır. Onun bu kendine has istidlalinin, kendisinden sonrakilere tarafından yeterince takdir edildiğini söylemek zordur.

Şafî, acaba Hz. Peygamber'in nesh edilen bir Sünnet'inin rivayet edilip, buna karşılık onu nesh eden Sünnet'inin rivayet edilmemiş olması ihtimali var mıdır? sorusu üzerinde de durmaktadır. Ona göre böyle bir ihtimal mümkün değildir. Çünkü farziyeti terk edilmiş bir şeyin rivayet edilip (bize ulaştırılıp), farziyeti bağlayıcı hale gelmiş bir şeyin terk edilmesi düşünülemez. Böyle bir şey caiz olsaydı, “*belki nesh edilmiştir*” denilerek Sünnet'lerin çoğu insanların elinden çıkar giderdi. Nasıl ki Beytu'l-Makdis'in kible olması nesh edildiğinde, onun yerine kible olarak Ka'be tayin edildi ise, bir farz, kendi yerine başka bir farz konmadıkça asla nesh edilmez. Kur'an ve Sünnet'teki her mensuh nass böyledir.¹⁴

Şafî, Kur'an'ın Sünnet'i nesh edebileceğinin kabulü durumunda nasıl bir tehlikenin doğacağı hususu üzerinde de durmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber (a.s.)'in bir Sünnet'in Kur'an'la nesh edildiği ve nesh edici Sünnet'in rivayet edilmediği iddiası caiz kabul edilirse, bu durumda Resûlullah'ın haram kıldığı alış-veriş çeşitlerinin tümünün ona, “*Allah, alış-verişi helal, ribayı haram kıldı*” (Bakara, 2/275) ayetinin nazil olmadan önce haram kılınmış olduğu ihtimali öne sürülerek, redd edilebilir. Aynı şekilde zina edenlerin recm edilmesini emreden Sünnet'in, “*zani ve zaniyenin her birine yüz celde vurun*” (Nur, 24/2) ayetiyle nesh edildiği iddia edilebilir.¹⁵ Bunun yanında, mestler üzerine meshi caiz kılan hadisin, abdest ayetiyle nesh edildiği; aynı şekilde, “*hırsız kadın ve erkeğin elini kesin*” (Maide, 5/38) ayetine dayanılarak, muhafaza (hırz) altında olmayan ve dinarın dörtte birini geçmeyen hırsızlık suçlarında haddin düşmeyeceği de iddia edilebilir. Çünkü, السرقة lafzı, ister az ister çok, ister muhafaza altında olsun ister olmasın, her türlü hırsızlığı kapsar. Eğer benzerini/mislini Kur'an'da görmediğinden, “*Resûlullah bunu söylememiştir*”, denilerek, her hadisi veya Sünnet'i reddetmek caiz görülürse, o zaman onun Sünnet'yle muvafık olma ihtimali bulunduğu halde, hakkında mücmel nass bulunan her Sünnet terk edilirdi.¹⁶ Oysaki ondan rivayet edilen bir lafız, bir yönüyle Kur'an'daki lafzın hilafınaymış gibi görünse de, esasen Kur'an'da bulunandan daha fazla bir şey içermesi yönüyle, kesinlikle ona muvafıktır. Allah'ın Kitab'ı ve Resûlullah'ın Sünnet'i diğer iddianın hilafına olup, bizim görüşümüzü desteklemektedir.¹⁷

¹⁴ Şafî, *age*, 109. Son dört paragrafın tercümesindeki bazı küçük farklar için bk. Şafî, *er-Risâle*, (trc. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan), TDV Yayınları, Ankara 1997, 66-8.

¹⁵ Şafî, *age*, 111.

¹⁶ Şafî, *age*, 112.

¹⁷ Şafî, *age*, 113.

Dikkat edilirse, Şâfiî burada Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edeceğinin kabulü durumunda, Kur'ân'daki genel hüküm ifade eden ayetlerin delil gösterilerek, mücmel ve âmm nitelikli ayetleri açıklamak ve tahsis etmek üzere varid olan birçok Sünnet'in redd edilebileceği tehlikesine dikkat çekmektedir. İleride geleceği üzere Şâfiî'nin nesh anlayışını eleştirenler onun bu gerekçesini nedense görmezden gelmişlerdir.

Şâfiî, Sünnet'in esas görevi olan *tebyinin*, Kur'ân ayetleri arasındaki nesh ilişkisini ortaya çıkarmayı da içerdiğini ispat sadedinde bazı örnekler verir. Bu bağlamda teheccüd namazını farz kılan ayetler ile muteakib ayetler arasında nesh ilişkisini ele alır. Burada nihai nesh edicinin hangi ayet olduğu hususunda iki ihtimal bulunduğu dikkat çeker. İşte Şâfiî bundan hareketle nihai nesh edici nassin, Sünnet araştırılmadan tespit edilemeyeceği noktasına gelir. Sünnet araştırıldığında ise, beş vakit namazın farz kılınmasıyla gece namazının nesh edildiğini, bunun da, “(Ey Resûlum), *senin için nafîle olmak üzere gece namazı kıl*” ayetinin delaletiyle Hz. Peygamber (a.s.)'in Sünnet'inde bulunduğunu, ondan önce farz kılınanların nesh edildiğinin anlaşıldığı izahlarında bulunur.¹⁸

Şâfiî'nin burada tekrar vurguladığı nokta şudur: Kur'ân ayetleri arasındaki nesh ilişkisi, Kur'ân'ı beyan görevi olan Sünnet'le anlaşılabilir. Sünnet olmadan hangi ayetin hangi ayeti nesh ettiği doğru olarak tespit edilemez. Onun bu görüşü, *Sünnet, Kitab'ın açıklayıcısıdır*, tezinin doğal bir sonucudur. Nasıl Sünnet olmadan Kur'ân'ın mücmel ayetlerini anlamak mümkün değilse, Kitab'ın nasihini ve mensuhunu doğru tespit etmek de ancak Sünnet'i araştırmakla mümkün olabilecektir.

Şâfiî'nin, nesh konusundaki görüşlerini ispat etmek üzere ele aldığı en tipik örneklerden biri kıblenin değiştirilmesi olayıdır. Önce, Hz. Peygamber (a.s.)'in el-Mescidu'l-Aksa'ya doğru namaz kılması Sünnet'inin hem Kur'ân'da delaletten var olduğunu, hem de kıblenin değiştirildiğinin önce Sünnet'le insanlara gösterildiğine dair rivayetleri serdedir. Akabinde namazda Ka'be'ye yönelmeyi emreden ayetlerin inmesiyle, bunun ebediyen uyulması gereken bir farz haline geldiğini, bazı zaruri durumlar hariç,¹⁹ bir mükellefin artık hiçbir şekilde Beytu'l-Makdis'e doğru farz bir namaz kılmasının helal olmayacağı üzerinde durur.²⁰ Buna kıblenin tahvilini emreden (Bakara, 2/144) ayeti delil olarak gösterir. Devamla, *onların bir kiblede diğer bir kibleye çevrildiklerine dair delalet nedir?*

¹⁸ Şâfiî, *age*, 113-6.

¹⁹ Şâfiî'nin aynı yerde, korku esnasında ve yolculuk gibi zaruri durumlarda nafîle namazların Beytu'l-Makdis'e doğru kılınabileceğini ifade etmesi oldukça ilginçtir. A. Muhammed Şakir, bunun yanlış anlaşılmağa müsait bir ifade olduğunu ve kendince nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmeye çalışmıştır. Bk. *er-Risâle*, 122. 4. dipnot.

²⁰ Şâfiî, *age*, 122.

İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 61

sorusunu cevaplandırmak üzere, “*insanlardan bir kısım beyinsizler, yönelmekte oldukları kableden onları çeviren nedir? diyecekler. De ki, doğu da batı da Allah'ındır...*” (Bakara, 2/142) ayeti ile, kıblenin tahvil edildiğine dair rivayetleri delil olarak verir.²¹ Şâfiî, bu istidlaliyle bize şunu anlatmaya çalışmaktadır: Beytu'l-Makdis'e doğru namaz kılmak bazılarının zannettiği gibi sadece salt Sünnet'le sabit bir hüküm değildir. Aksine Sünnet'in delaletiyle bu hüküm Kur'ân'da da vardır. Bu açıdan buradaki olay, Kur'ân'da aslı bulunan bir hükmün yine Kur'ân tarafından nesh edilmesinden ibarettir. Bununla beraber, Ka'be'ye doğru namaz kılmayı emreden ayetler indiğinde, Hz. Peygamber (a.s.) hemen bunu uygulayarak, önceki hükmün nesh edildiğini ahabına göstermiştir. Dolayısı ile önceki hükmün Kur'ân'la nesh edildiğini kabul etsek bile, neshin kendisi Peygamberin Sünnet'iyle sabit olmuştur. Kısaca Şâfiî, her iki durumda da kendi tezinin doğru olduğunu savunmaktadır.

Şâfiî, zina cezası ile ilgili ayetler arasındaki nesh ilişkisini de bu şekilde açıklamaktadır. Zina suçunu işleyenler için öngörülen hapis ve eziyet etme cezalarının, (Nisa, 4/15-6) celde cezası ile nesh edildiğini (Nur, 24/2), Sünnet'in de yüz celde cezasının sadece bekar zaniler için tayin edilmiş olduğuna *delalet ettiğini* (دلت السنة) ifade eder. Akabinde evliler için Sünnet'te takdir edilen cezanın recm olduğuna dair rivayetleri verir.²² Buradan hareketle Sünnet'in, yüz celdenin hür bekârlar için sabit, evliler için mensuh olduğuna, recmin ise evliler için sabit olduğuna *delalet ettiği* sonucuna varır. Maiz b. Malik'in olayıyla ilgili rivayetin de, Sünnet'in celde cezasının muhsan, hür zaniler hakkında mensuh olduğuna *delalet ettiğini* tekrar vurgular.²³

Bu ifadeler recm ile ilgili hadislerin celde cezasını hür muhsan evliler hakkında nesh ettiği şeklinde anlaşılmasına müsait ise de, esasen Şâfiî daha önce açıkladığımız yöntemine uygun bir şekilde Sünnet'in buna delalet ettiğini anlatmak istemektedir. Bundan dolayı ısrarla دلت السنة ifadesini kullanmaktadır. Ancak Şâfiî'nin, burada evliler hakkında celde cezasının nesh edildiğini birkaç defa tekrarlamasına rağmen, nesh edici nassın ne olduğunu belirtmemesi bir istifhama yol açmaktadır. Zira Kur'ân'da bunu nesh eden bir ayet yoktur. Neshten bahs edilecekse bunun recmle ilgili hadis olduğu akla gelir. Oysa Şâfiî bilinçli bir şekilde hadisin buna delalet ettiğini söylemekte, neshten bahsetmemektedir. Bu yaklaşımdan Şâfiî'nin müşahhas bir nesh edici Sünnet aramadığı, neshe delalet eden bir Sünnet'in varlığını yeterli gördüğü sonucunu çıkarıyoruz. Burada Şâfiî'nin neden meseleyi sonrakilerin yaptığı gibi, tahsis ilişkisi ile açıklama yoluna gitmediği sorusu da akla gelmektedir. Aslında bu Şâfiî'nin tezine daha uygun düşerdi.

²¹ Şâfiî, *age*, 123-24.

²² Şâfiî, *age*, 128-30.

²³ Şâfiî, *age*, 131-2.

Zira Şâfiî'nin de vurguladığı gibi tahsis de bir beyandır ve bu olayı tahsis ile açıklamak daha kolaydır. Onun döneminde tahsis teorisinin yeterince gelişmemiş olmasının bunda etkisi olabilir. Zira *Risâle*'nin başında âmm ve hastan bahsetme biçimi, tahsis teorisinin henüz nüve aşamasında olduğunu göstermektedir.

Şâfiî, nesh edildiği Sünnet ve İcma ile sabit olan hükme de örnek verir. Burada verdiği örnek, mirasın vasiyet yoluyla paylaşılmasını öngören ayet (Bakara, 2/180) ile, ölen kocanın, karısının bir yıllık nafakasını vasiyetle belirlemesini öngören (Bakara, 2/240) ayettir. Kur'ân'da bu iki ayet bulunduğu gibi, ana-babanın, varis olacak akrabasının ve karı kocanın paylarını miras yoluyla belirleyen ayetler de vardır. Bu ayetler beraberce düşünüldüğünde, ilk iki ayette geçen mirasçılarının hem vasiyet, hem de miras yoluyla pay sahibi olmalarının öngörülmüş olması muhtemel olduğu gibi, miras ayetlerinin, vasiyetle ilgili ayetleri nesh etme ihtimali de vardır.²⁴

Şâfiî, bu iki ihtimalden hangisinin doğru olduğunun tespiti için, ehli ilmin konuyu Kur'ân' ve Sünnet'te araştırmalarının farz olduğuna dikkat çeker. Şâfiî, meğazi alimleri ve ehl-i ilmin, Hz. Peygamber (a.s.)'in Fetih senesinde, "*Varise vasiyet yoktur...*" buyurduğunda ihtilaf etmedikleri tespitiyle işe başlar. Âmmenin âmmenden nakli olması yönüyle bu rivayetin, haberi vahitten daha güçlü olduğunu belirten Şâfiî, ehli ilmin bu konuda icma etmesinden dolayı da buna itimat ettiklerini ifade eder. Ayrıca, miras ayetlerinin, varise vasiyeti nesh ettiği konusunda ilim ehli arasında bir ihtilafa rastlamadığını da özellikle vurgular.²⁵ Akabinde ehli ilmin tamamının mirasçı akrabaya vasiyetin mensuh, farziyetinin ortadan kalktığını, akrabalar varis iseler mirastaki paylarını alacaklarını, varis değilse kendilerine bir vasiyet yapmanın farz olmadığı görüşünde olduğunu aktarır.²⁶ Kısaca Şâfiî'nin, vasiyet ayetlerinin miras ayetleri ile nesh edildiğinin, Sünnet ve icma ile sabit olduğu konusunda bir tereddüdü yoktur.

Şâfiî neshle ilgili görüşlerini şöyle bağlamaktadır: "Herkes bilir ki, Resûl'ün emrine ittiba, Allah'a ittibadır, O'nun Sünnet'i ise Allah'ın Kitabı'na tabidir. Allah'ın Kitabı'na ise asla muhalefet edilemez. Bu Kitabı (er-Risale) okuyanlar anlamış olmalı ki, beyan bir şekilde değil, birkaç şekilde olur. İlim sahibi olanların nazarında beyanın bir kısmı açık bir kısmı ise, müstebihtir, (yani ancak araştırma ve düşünme ile anlaşılır.) İlmi az olanların nazarında ise, beyanın

²⁴ Şâfiî, *age*, 136-7.

²⁵ Şâfiî, *age*, 138-40. Şâfiî bu görüşünü benzer şekilde *el-Umm* adlı kitabında da tekrarlamaktadır. Bk. *el-Umm*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., IV, 99, 112-3.

²⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 142-43. Şâfiî, Tâvûs ve bir kaç kişinin farklı bir görüşte olduğunu aktarmakta, Sünnet'ten deliller getirerek bu görüşü eleştirmektedir. *Age*, 143-6.

İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 63
hepsi ihtilaflıdır. Yani sözün farklı anlamaları ve delillerin nasıl cem edileceği (teâruzun giderilmesi gibi) bilinmez.²⁷

Buraya kadar Şâfiî'nin görüşlerini bazen olduğu gibi, bazen dolaylı, bazen de özetleyerek verip, onun nesh görüşünü, dayandığı delil ve yaklaşımlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Konunun yeterine anlaşıldığı ümidiyle, Şâfiî usulcülerin onun nesh anlayışına yönelttiği eleştirileri, yine eleştirel bir tarzda ele almaya çalışacağız.

4- Şâfiî Usulcülerin Neshle İlgili Görüşleri

Şâfiî'nin neshle ilgili görüşü bizzat kendi müntesiplerince de itiraza uğradığından, burada diğer mezhepten âlimlerin görüşlerini bir tarafa bırakıp, sadece Şâfiî usulcülerin görüşlerini vermeye çalışacağız. Ancak konuyu Şâfiî karşıtı görüşe öncülük eden ilk Şâfiî usulcülerini olan Şîrâzî, Cüveynî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî'nin eleştirileriyle sınırlı tutup (zaten sonraki usulcüler de aynı çizgiyi takip etmişlerdir) beraberce değerlendirmeye çalışacağız.

Öncelikle vurgulamak gerekir ki Şâfiî usulcülerin, nesh konusunda Şâfiî'yle müttelik oldukları tek nokta, âhâd Sünnet'in Kur'an'ı nesh edemeyeceği hususudur. Özellikle *mütakellim usulcüler* bunun dışındaki bütün noktalarda Şâfiî'nin görüşlerine muhaliftirler. Aşağıda da geleceği üzere Şâfiî fukahasıdan Şîrâzî bir yönüyle Şâfiî'ye muhalif olsa da, Sünnet'in Kur'an'ı nesh edemeyeceği konusunda Şâfiî'yle aynı görüştedir. Fakat mütakellim usulcüler Sünnet'in de Kur'an'ı nesh edebileceği görüşünde müttelikler.

4.1. Şâfiî Usulcülerin Kitab'ın Sünnet'i Nesh Etmesi ile İlgili Görüşleri

Şâfiî usulcülerin hemen hepsi İmam'larının aksine, Kur'an'ın Sünnet'i nesh edebileceğinin aklen caiz, şer'an vaki olduğunu savunmaktadırlar. Aklen caiz oluşuna “o, *hevasından konuşmaz*” (Necm, 53/3) ayetini delil göstererek, Sünnet'in de Kitap gibi Allah'tan gelmiş bir vahiy olduğunu, bu açıdan iki vahiyden birinin diğerini nesh etmesinin imkansız (mümteni') olmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre Şâfiî'nin hitabı olan Kur'an'la, Sünnet'in nesh edilmesini aklen muhal kılacak bir şey yoktur.²⁸

Şâfiî, meselenin aklen caiz olup olmadığı yönünü tartışmadığından, konunun bu yönü üzerinde durmak fazla anlamlı değildir. Kaldı ki, bir hükmün aklen caiz olması, onun şer'an de caiz olduğu anlamına gelmez. Dolayısı ile bu istidlalin Şâfiî'ye cevap teşkil eden bir tarafı yoktur. Ayrıca yukarıdaki ayetten hareketle tüm Sünnet'in vahiy mahsulü olduğu görüşü ise ihtilaflıdır. Bir tartış-

²⁷ Şâfiî, *er-Risâle* 146. Bu paragraf, muhakkikin aynı sayfadaki dipnotundan istifade ile genişletilmiştir.

²⁸ Amidi, Seyfuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ali, (631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, III-IV, 135.

mada ihtilafı bir görüşün delil olarak sunulmasının yanlış bir istidlal olduğu kanaatindeyiz.

Şâfiî usulcüler farklı deliller sunarak, Şâfiî'nin Kur'an'ın Sünnet'i nesh edemeyeceği görüşünü çürütmeye çalışmışlardır.²⁹ Şirâzî'ye göre, aynı konumda olduğu halde, Kitab'ın Kitab'ı neshi caiz olduğuna göre, Sünnet'in kendisinden üstün olan Kitab'la neshi evleviyetle caizdir. Müellif burada neshle tahsis arasındaki farkı belirttikten sonra; Sünnet'in Kitapla tahsisi caiz olduğuna göre, aynı şekilde Sünnet'in Kitab'la neshinin de caiz olması gerektiği kanaatine varmaktadır.³⁰ Şirâzî'nin bu ikinci istidlalinde bir problem gözükmemektedir. Zira hem neshle tahsis arasında fark koymakta, hem de neshi tahsise kıyas yapmaktadır. Kaldı ki Şâfiî'nin Kur'an'ın Sünnet'i tahsis edebileceği şeklinde bir görüşü yoktur. Çünkü tahsis, özünde beyandır ve Şâfiî Kur'an'ın Sünnet için beyan olamayacağı görüşündedir. Bu açıdan, *Kur'an, Sünnet'i tahsis edebildiğine göre, nesh de eder*, istidlali Şâfiî'ye karşı ileri sürülemez.

Şirâzî iddialarına şöyle devam etmektedir: “Aslında Şarî, Sünnet'i Kur'an için beyan kılınca, bununla, Sünnet'ten daha üstün olması hasebiyle Kur'an'ın Sünnet için evleviyetle beyan olduğu hususunda da bir tembihte bulunmuş olmaktadır. Zira daha alt mertebede olanın daha üstün olanı açıklaması caiz olunca, üstün olanın alt mertebedekini açıklaması evleviyetle caizdir.”³¹

²⁹ Burada dikkat çeken bir husus da, birçok Şâfiî usulcünün, Şâfiî'nin, Kur'an'ın Sünneti nesh edip edemeyeceği ile ilgili biri müsbet biri menfî iki görüşünün bulunduğu iddiasıdır. Bkz., Şirâzî, Ebû İshak İbrahim, (472/1079), *Şerhu'l-Luma'*, (thk. Abdulmecid Türkî), Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1988, I, 499; Âmidî, III-IV, 135; Cuveynî, II, 851. Oysa Şâfiî'den aktardıklarımızdan onun bu konudaki görüşü açıktır. Hatta Cuveynî'nin iddia ettiği gibi bir tereddüt bile söz konusu değildir. Ebû Zehra da, elimizdeki kaynaklarda Şâfiî'nin bu konuda iki görüşüne rastlanmadığını, bunun kavli kadîmi veya *er-Risâle*'nin Irak'ta yazılan nüshasında olabileceği ihtimalinden bahsetmektedir. Bk. Ebû Zehra, *age*, 221-2.

er-Risâle'yi tahkik eden el-Alemî ve el-Kebbî de, *er-Risâle*'deki 330. maddeye atıfta bulunarak, Şâfiî'nin bu konudaki görüşünün açık olduğunu ifade etmektedirler. Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, (thk., Halid es-Sem'î el-Alemî-Züheyr Şefik el-Kebbî), Daru'l-Ğarbi'l-Arabî, Beyrut 2006, 106.

er-Risâle ile ilgili bu çalışma her ne kadar yeni bir tahkikmiş gibi takdim edilmişse de, aslında A. Muhammed Şakir'in tahkikli metni olduğu gibi alınmıştır. Yapılan iş, hadislerin daha geniş bir şekilde tahrir edilmesi, *er-Risâle*'de geçen konuların sonraki usûl kitaplarındaki yerlerinin gösterilmesi, önemli görülenlerin aktarılması ve yer yer ek izahlar yapılmasıdır.

³⁰ Şirâzî, I, 499. Şirâzî neshi, *zaman açısından âmm lafızla murad edilmeyenin beyanı; tahsisi ise, a'yan açısından âmm lafızla murad edilmeyenin beyanı*, şeklinde tarif etmektedir. Bkz. *ay*. Bunun anlamı şudur: Neshte, Şarî' bir zaman tahsisinde bulunmadan genel bir hüküm koymuştur, fakat sonradan nâzil/vârid olan nesh edici nas, Şarî'nin muradının ilk nassın hükmünün belli bir zaman dilimi için geçerli olduğunu beyan etmiştir. Tahsiste ise, Şarî, lafzın kapsamına giren şeyler açısından bir tahsiste bulunmadan genel bir hüküm koymuştur, fakat sonradan nâzil/vârid olan nas Şarî'nin muradının lafzın kapsamına giren bütün fertleri hükme dahil etmek olmadığını beyan etmiştir.

³¹ Şirâzî, I, 500.

İmam Şafî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 65

Şîrâzî, Şâfiî'nin, Kur'ân ve Sünnet'in farklı iki cins delil olduğu, bu açıdan birinin diğerini nesh etmesinin caiz olmadığı şeklindeki istidlaline de itiraz etmektedir. Ona göre neshin olmaması aslında ikisinin farklı cinsler olmasından değildir, neshten imtina edilmesi birinin asl, diğerinin onun ferî olmasındandır. Biri diğerinden üstün olduğu için aslın kendi fer'iyle, daha üstün olanın da daha alt mertebede olanla nesh edilmesi caiz görülmemiştir. Bu temellendirmeden, "Biz üstün olanı kendisinden aşağıda olanla nesh etmiyoruz ki, biz aşağıda olanı kendisinden yüksek olanla nesh ediyoruz,"³² sonucuna ulaşmaktadır.

Dikkat edilirse Şîrâzî; Şâfiî'nin konu ile ilgili istidlalinin doğru olup-olmadığı tartışmasını bir tarafa bırakmakta, meseleyi başka boyuta çekerek kendi görüşünü bu bağlantısız zeminde savunmaktadır. Oysa kendi istidlalinin doğru olduğuna muhatabı ikna edebilmesi için, önce Şâfiî'nin istidlalinin yanlış olduğunu ispatlaması gerekirdi.

Şîrâzî, istidlaline, mütevâtirle âhâdın da aynı cins olmakla beraber, âhâdın mütevâtiri nesh etmesi caiz değilken, mütevâtirin âhâdı nesh etmesinin caiz olduğunu; halbuki neshe ihtimali bulunmadığından aynı cins olmalarına rağmen kıyasın kıyası nesh etmesi caiz olmadığı hususunu da eklemektedir.³³

Görüldüğü gibi Şîrâzî, Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edebilmesini, Kur'ân'ın üstünlüğü vasfıyla izah etmeye çalışmaktadır. Başka bir ifade ile Şîrâzî, meseleye Allah mutlak Şari' olduğuna göre, bir kul olan Peygamber (a.s.)'in Sünnet'ini nesh ve tahsis etmesi niçin caiz olmasının mantığıyla yaklaşmaktadır. Problem böyle konduğunda, ulaşılan sonuç makul kabul edilebilir. Oysa bu aklî istidlal Şâfiî'nin söylediklerine cevap teşkil etmez. Zira, Şâfiî meselenin aklî yönüyle ilgili değildir. Daha önce de geçtiği üzere, o, neshle ilgili ayetlere dayanarak bir

³² Şîrâzî, I, 500.

³³ Şîrâzî, I, 501. Kendisinden üstün olduğu için mütevâtir haberin âhâd haberle nesh edilemeyeceği iddiasına şöyle itiraz edilebilir. Nesh Hz. Peygamber (a.s.) döneminde cereyan etmiş bir olaydır. O'nun döneminde haberin mütevâtir-âhâd şeklinde bir ayrımı olmadığına göre, âhâdın mütevâtiri nesh etmesinin caiz olmadığı iddiası onun zamanı için geçerli değildir. Biri çok güçlü, diğeri daha zayıf bir yolla gelmiş olsa da, Hz. Peygamber (a.s.) döneminde ikisi aynı değere sahiptir. Başka bir ifade ile özünde ve kaynağında mütevâtir ile âhâd arasında bir fark yoktur. Hükme kaynak olma açısından ortaya çıkan senetle ilgili kıymetlendirme Hz. Peygamber (a.s.) dönemindeki bir olguya nasıl etki edebilir ki? Denilebilir ki nesh Hz. Peygamber (a.s.) zamanında mümkün olan bir olay olsa da, bunun vuku bulup bulmadığı sonraki dönemlerde araştırma konusu olmuştur. Bu böyledir ancak, bu durumda âhâd haberin mütevâtir haberi nesh etmesinin caiz olmadığını söylemek yerine, bu iddianın kabulü imkanının ortadan kalktığını söylemek daha doğru bir yaklaşım olmaz mı? Yani bize âhâd olarak gelmiş bir haberin, mütevâtir olarak gelmiş bir haberi Hz. Peygamber (a.s.) döneminde nesh etmesi mümkün ve caiz iken, sonraki dönemlerde birinin senet açısından çok güçlü konuma geçmiş olması, fiilen diğerinin onu nesh etme imkanını ortadan kaldırmıştır. Öyleyse bu neshin kabul edilmemesi, şer'an caiz olmamasından değil, tarihsel şartların ortaya çıkardığı bir fiili durumdan ötürüdür. Nesh konusunu tartışırken Şâfiî'nin mütevâtir-âhâd ayırımına hiç girmemesi meselenin bu yönüyle ilgili olabilir.

ayetin ancak kendi dengi bir ayetle neshe edebileceği sonucuna varmıştır. Bu kanaatini kıyas yoluyla meselenin geri kalan kısmına da teşmil etmiş ve her şer’î delilin ancak kendi misliyle nesh edilebileceğini, dolayısı ile Kur’ân’ın Sünnet’i, Sünnet’in de Kur’ân’ı nesh etmesinin şer’an caiz olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Ancak Şâfiî’yi eleştirenler, onun kıyasının dayanağı olan görüşünü baştan reddettileri için, yaptığı istidlalinin isabeti konusunda bir şey söyleme gereği duymadıkları gibi; bu görüşün pratik değeri üzerinde de kafa yormamışlardır.

Şâfiî’nin Nahl 44. ayetine dayanarak, Hak Teâlâ’nın Sünnet’i Kur’ân için beyan kıldığını, Kur’ân’ın Sünnet için beyan olmasının caiz olmayacağını, nesh eden, mensuhun beyan edicisi olduğuna göre, eğer Kur’ân’ın Sünnet’i nesh edeceği kabul edilirse, Kur’ân’ın Sünnet’in açıklayıcısı (mübeyyini) olduğunun kabul edilmiş olunacağı, bunun da her birinin diğerinin açıklayıcısı olmasını gerektirdiği şeklinde bir kısır döngüye düşüleceği şeklindeki görüşlerine Şâfiî usulcüler şöyle itiraz etmektedirler: Ayette geçen beyandan maksat izhar ve tebliğdir, bahsi geçen nesh değildir. Beyan bir şeyin anlaşılabilir durumdan (işkal), anlaşılır duruma çıkarılmasıdır. Bunun delili, ayette beyanın bütün Kur’ân’la ilişkilendirilmesidir. Oysa ki Kur’ân’da mensuh olan ayetler olduğu gibi, mensuh olmayan ayetler de vardır. Hatta Kur’ân’da Allah’ın sıfatları, geçmiş ümmetlerden haber veren ayetler gibi neshe ihtimali olmayan ayetler de vardır. Oysa izhar (açığa vurma) şeklindeki beyan edici nasların tümü beyana ihtiyaç duymaz. Bundan da anlaşılıyor ki, beyandan kasıt, zikrettiğimiz tebliğdir.³⁴

Râzî’ye göre, Şâfiî’nin istidlal ettiği, “Biz (bu) Kitab’ı sana, insanlara kendilerine ne indirdiğini açıklayasın diye indirdik...” (Nahl, 16/44) ayetinde, Peygamber (a.s.)’in sadece beyan suretiyle konuşacağına dair bir delil yoktur. Mesela bir adam, *ben eve girdiğim zaman Zeyd’e selam vermeyeceğim*, dediğinde, bundan onun başka bir iş yapmayacağı anlamı çıkmaz.³⁵ Âmidî’ye göre de ayette geçen beyandan kasıt tebliğdir. Kaldı ki, mücmelin, ammin, mutlakın ve mensuhun açıklanmasının da beyan kapsamında olduğunu kabul etsek bile, ayette geçen beyanın bu anlama tahsisini gerektirecek bir delalet bulunduğunu kabul etmiyoruz. Zira Resûlullah’ın beyan içermeyen açıklamalarda bulunması caizdir,³⁶ demektedir.

Aslında Şâfiî’nin, Sünnet’in temel görevinin, Kur’ân’ı açıklama olduğu hususunda güçlü vurguları olmakla beraber, onun, Hz. Peygamber (a.s.)’in beyan

³⁴ Şirâzî, I, 499-500. Râzî ise, ayette tebliğin bütün Kur’ân hakkında genel (âmm) kullanıldığını, bu açıdan beyanın iblağ. (ulaştırma/tebliğ) manasına hamlinin daha evla olacağını savunmaktadır. Bk. Râzî, I, 555.

³⁵ Râzî, I, 555.

³⁶ Âmidî, III-IV, 137.

İmam Şafî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 67 niteliği taşımayan açıklamalarda bulunmasını caiz görmediğine dair bir ifadesine rastlamadık. Tam aksine, bazı ifadelerinden onun, hakkında vahiy olmayan konularda Hz. Peygamber (a.s.)'in kendiliğinden söz söylemesini, yani sünnet koymasını caiz gördüğü anlaşılmaktadır.³⁷

Usulcüler meseleyi sadece teorik olarak temellendirmekle kalmamış, Şer'an vuku bulduğuna dair örnekler de vermişlerdir. Hepsinin verdiği örnekler aynıdır: Hz. Peygamber (a.s.), Hudeybiye günü Kureyş müşrikleriyle, onlardan kendisine Müslüman olup gelenleri iade edeceğine dair antlaşma imzalar. Bu antlaşmanın bir gereği olarak Müslüman olan bir topluluğu geri verdiği gibi, kadınların da geri verilmesini emreder. Bunun üzerine "...o kadınları kafirlere geri vermeyiniz" (Mümtehine, 60/10) ayeti nazil oldu. Yine Hz. Peygamber (a.s.), şiddetli korkuda namazı, gecenin çoğu geçinceye kadar geciktirmiştir. Sonra, "eğer herhangi bir şeyden korkarsanız, namazlarınızı yürüyerek yahut binmiş olarak kılın..." (Bakara, 2/239) ayeti nazil oldu. Böylece Allah, namazın imkan ve zaruret ölçüsünde eda edilmesini emretti, geciktirilmesini men ederek Sünnet'le sabit olan hükmü nesh etti.³⁸

Bu örneklerde, Hz. Peygamber (a.s.)'in bazı içtihatlarının, inen Kur'an ayetleri ile ortadan kaldırıldığı açık olmakla beraber, bunların hepsinde nesh olduğunu iddia etmek o kadar kolay gözükmemektedir. Örneğin, yapılan anlaşma gereği Hz. Peygamber (a.s.)'in bazı mü'min kadınları da müşriklere geri vermesi üzerine inen ayetin ilgili Sünnet'i nesh ettiği iddiası tartışmaya açıktır. Zira bilindiği üzere bir nesh olayından bahsedebilmemiz için, nesh edilen hükmün bir maslahata binaen belli bir müddet uygulamada kalması esastır. Bu müddet zarfında o hükmün/nassın doğruluğu tartışma konusu yapılamaz. Görevini yerine getirince de nesh edilir. Halbuki yukarıdaki olaya baktığımız zaman, Cenab-ı Allah'ın Hz. Peygamber (a.s.)'in kadınları da anlaşma kapsamına dahil eden içtihadını onaylamadığını görüyoruz. Yani Cenab-ı Allah, Resûlullah'ın bu Sünnet'inin geçici bir süre dahi yürürlükte kalmasına müsaade etmemiştir. Dolayısı ile burada bir nesh olayının cereyan ettiğini söylemek oldukça zordur. Bu açıdan Hz. Peygamber (a.s.)'in bu husustaki içtihatlarının Allah tarafından düzeltilmesi ve doğrusunun öğretilmesi söz konusudur.

Aynı şey, savaş ortamındaki şiddetli korkudan dolayı Hz. Peygamber (a.s.)'in namazları gece geç vakte kadar ertelemesi olayı üzerine inen ayetler için de söylenebilir. Çünkü Hz. Peygamber (a.s.), bunu bir defaya mahsus olarak yapmış, nazil olan ayet üzerine de terk etmiştir. Yani ortada bir müddet devam

³⁷ Çünkü Şafî, bazı alimlerin Yunus Suresi'nin 15. ayetine dayanarak, hakkında vahiy bulunmayan hususlarda Hz. Peygamber (a.s.)'in kendiliğinden söz söyleme hakkı bulunduğunu tasvip kabilinden verir. Bk. *er-Risâle*, 107.

³⁸ Şirâzî, I, 499; Gazâlî, I, 123; Râzî, I, 554; Âmidî, III-IV, 135-6. Namaz örneği Âmidî'de yoktur.

edilip Sünnet haline gelmiş bir uygulama olmadığından, neshten söz etmek mümkün değildir. Kaldı ki, Hz. Peygamber (a.s.)'in, vahyin tasdikinden geçmeyen uygulamalarının Sünnet niteliği kazanmayacağı, usulcülerin de kabul ettiği bir husustur. Ayrıca meselenin ibadet boyutu da vardır. Bilindiği gibi ibadetlerin şekli ve mahiyeti son tahlilde Şarî' Teâla tarafından belirlenir. Uygulama biçimi de onun öğretimine tabidir. Hz. Peygamber (a.s.) korku namazının şekli henüz kendisine bildirilmediğinden, tabîi olarak korku zamanında da diğer normal vakitteki namaz uygulamasını esas aldı, kılma imkanı bulamayınca da namazı geciktirdi. Cenab-ı Hak korku anında namazın nasıl kılınacağını kendisine bildirince de ona göre kıldı. Dolayısı nesh değil, henüz hükmü nazil olmamış bir meselenin hükmünün bildirilmesi söz konusudur.

Verilen bir örnek de kible meselesidir. Fakat usulcüler, Kudüs'e doğru namaz kılma hükmünün Kur'an'da bulunup bulunmadığı konusunda ittifak edememişlerdir. Râzî, Beytu'l-Makdis'e doğru namaz kılmanın Sünnet'le vacip kılındığını, çünkü Kur'an'da bununla ilgili bir delil bulunmadığı ile ilgili kanaatini belirtirken, buna itiraz edilebileceğini de kabul etmektedir. Bunu, "*Birisi, Beytu'l-Makdis'e doğru namaz kılmak aslında Kitap'la farz kılınmıştı, fakat nasıl ki sonradan hükmü nesh edildiyse, tilaveti de nesh edildi*", iddiasında bulunursa, bunun cevazına mani olacak bir delil yoktur,³⁹ şeklinde ifade etmektedir.

Âmidî ise kanaatini, "...Nereye yüzünüzü çevirirseniz Allah oradadır," (Bakara, 2/115) ayetinin delil getirilerek, Beytu'l-Makdis'e doğru namaz kılma hükmünün Kur'an'da bulunduğu iddia edilemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre ayette, mükellef Kudüs ile diğer yönler arasında muhayyer bırakılmaktadır, oysa nesh edilen hüküm bizzat Kudüs'e doğru namaz kılmaktır, bu da Kur'an'da yoktur.⁴⁰ Âmidî'nin verdiği ayette bir delalet olmayabilir, fakat Kudüs'e doğru namaz kılma hükmünün Kur'an'da delaleten bulunduğu konusunda Şâfiî'nin delil gösterdiği ayet,⁴¹ daha önce belli bir kibleye doğru namaz kılındığı ve bir muhayyerliğin bulunmadığı konusunda açıktır. Ayrıca, "*(Ey resulüm) biz senin yüzünü (özlemle) gök yüzüne çevirip durduğunu görmekteyiz. Biz, muhakkaki seni razı olacağın bir kibleye çevireceğiz*" ayeti de buna delil gösterilebilir. Her iki ayetten de Ka'be'den başka bir yöne doğru namaz kılındığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu kiblenin Kudüs olduğu ise sahih rivayetlerle sabittir. Yani Kur'an'da açıkça yer almasa da Beytu'l-Makdis'e doğru namaz kılmasının Hz. Peygamber (a.s.)'e Allah tarafından emredildiği Sünnet'in delaletiyle Kur'an'da vardır. Dola-

³⁹ Râzî, I, 553-4. Râzî, başka bir izah tarzının da mümkün oluğuna dikkat çekmektedir. Age, ay.

⁴⁰ Âmidî, III-IV, 135.

⁴¹ Ayet, "*insanlardan bir kısım beyinsizler, yönelmekte oldukları kableden onları çeviren nedir? diyecekler. De ki, doğru da batı da Allah'ındır...*" şeklindedir. Bakara, 2/142.

İmam Şafî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 69
yısı ile Âmidî'nin itirazına, Şafî'nin delili ile cevap verilebilir. Zaten Hz. Peygamber (a.s.), özlemle Ka'be'ye doğru namaz kılma arzusu içerisinde olduğu halde, vahiy inmediğinden bunu yapmaması da bir delildir. Şayet bu, O'nun kendi inisiyatifiyle benimsediği bir Sünnet olsaydı, zamanı gelince vahiy beklemeden Ka'be'ye dönmekte bir beis görmezdi. Yani kendi koyduğu Sünnet'ini kendisi nesh ederdi. Kısacası, kible ayetlerinin, Kur'an'da resmen yer alan bir ayetin hükmünü nesh ettiğini söyleyemezsek de, hem vahiyle emredilen bir hükmü, hem de Kur'an'da delaleten bulunan bir hükmü nesh ettiğini söyleyebiliriz. Bu da Kur'an'nın Kur'an'ı nesh etmesinden farksızdır.

Verilen diğer örnekler de şunlardır: Önceleri Ramazan gecelerinde kadınlara yaklaşmak Sünnet'le haram kılınmış iken, “*şimdi kadınlarınıza yaklaşabilirsiniz...*” (Bakara, 2/187) ayeti ile bu haramlık nesh edilmiştir.⁴² Oysa Kur'an'da kadınlara yaklaşmayı haram kılan bir ayet yoktur. Aşure orucu tutmak da Hz. Peygamber (a.s.)'in Sünnet'iyle Müslümanlara farz kılınmıştı. Ramazan orucunun farz kılınmasıyla aşure orucunun hükmü nesh edildi.⁴³

Kur'an'nın, Sünnet'le sabit bir hükmü nesh ettiğine dair sunulan en güçlü deliller bunlardır. Bu tür örnekler, itiraz kapısını kapatacak kadar ikna edici de görünebilir. Ancak Şafî'nin itirazı bu tür örneklerin bulunmayacağına değildir. Daha önce de geçtiği üzere o, bu tür örneklerin de gayet iyi farkındadır. Kaldı ki Şafî, Kur'an'ın bazı Sünnet'lere muhalif inmesini hem aklen hem de şer'an caiz görmektedir. Onun savunduğu şey, Kur'an'ın bir Sünnet'i nesh etmesi durumunda bunun ancak Hz. Peygamber (a.s.)'in yeni bir Sünnet'iyle ispat edilebileceği iddiasıdır. Böyle olunca da nesh fiilen iki Sünnet arasında gerçekleşmiş olacaktır. Görüldüğü gibi ihtilaf meseleye farklı yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.

Kanaatimizce, Kur'an'ın Sünnet'i nesh edip edemeyeceği meselesinde irdelenmesi gereken bir nokta daha var. Bilindiği gibi usulcüler Kur'an'ın aklî bir hükmü ilga edebileceğini, fakat buna nesh denemeyeceği kanaatindedirler.⁴⁴ Hz. Peygamber (a.s.)'in bazı Sünnet'lerinin kendi içtihatlarının mahsulü olduğu da usulcülerin çoğunluğunun görüşüdür.⁴⁵ Örneğin Müslüman kadınların müşriklere geri verilmesi, Bedir esirlerinin fidye karşılığı salıvermesi olaylarında görüldüğü gibi Hz. Peygamber (a.s.)'in yanılması da mümkündür. Yanılmasının caiz görülmesi onun içtihatlarında kıyas ve akla başvurduğunun kabulü anlamına gelir. Durum böyle olunca O'nun, henüz vahyin tasdikinden geçmemiş içtihatlarının, Kur'an'la ilga edilmesine nesh demenin ne derece isabetli olduğunun bir de bu

⁴² İlgili Sünnet ve ayetin nüzul sebebi ile ilgili bk. Buhârî, “Savm”, 15, (II, 230-1); İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, (543/1143), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1998, I, 127.

⁴³ Râzî, I, 554; Âmidî, III-IV, 136. Aşure orucu ile ilgili bk. Buhârî, “Savm”, 69, (II, 250-1).

⁴⁴ Bkz. Âmidî, IV, 138.

⁴⁵ Şîrâzî, II, 1091-94; Âmidî, IV, 398-400.

açından değerlendirilmesinde fayda vardır. Başka bir ifade ile, Hz. Peygamber (a.s.)'in bu tür içtihatlarının Kur'ân'la düzeltilmesine nesh dersek, Kur'ân'ın aklî bir hükmü ilga etmesine de nesh dememiz gerekmez mi?

Kaldı ki, buna nesh demek Allah'ın, Peygamber'in Sünnet'ini beğenmediğinden dolayı müdahale etmesi anlamına da gelmez mi? Sanki Şârii Mutlak olan Allah, zaman zaman, Şârii Mezun (izin verilmiş) olan Peygamber'in koyduğu hükümleri yanlış bulmakta ve re'sen değiştirip yürürlükten kaldırmaktadır. Şüphesiz Cenab-ı Hak mutlak güç ve kudret sahibidir, Peygamberlerin söz ve fiilleri dahil her şeye müdahale edebilir. Ancak Peygamber'e mutlak itaati emreden Allah, onun Sünnet'ini re'sen nesh etmek gibi bir yola başvurursa, bu insanların Peygamber'e olan güvenini sarsıp onun Risâlet'i konusunda şüpheye düşürme tehlikesini ortaya çıkarır. Bu açıdan Hak Teâla'nın, Peygamber'in Sünnet'ini onun eliyle nesh ettirmesi çok daha makul görünmemektedir.

Şâfiî'nin, *Kur'an Sünnete muhalif inebilir, ancak bu durumda Hz. Peygamber (a.s.)'in, ilk Sünnetinin nesh edildiğini bildiren ikinci bir Sünneti olmalıdır ki, her delil kendi misliyle nesh edilmiş olsun*, şeklindeki yaklaşımında dikkat çeken bir husus da, teşride her merciin kendi alanı ile ilgili tasarrufta bulunması sonucunu doğuracak bir perspektifi barındırmasıdır. İlahi teşriîn işleyişini, beşeri teşrî mantığı özdeşleştirmek gibi bir gayretin içerisinde olmamakla beraber, meselelerin anlaşılması için modern yasama mantığını örnek verebiliriz. Bilindiği gibi Anayasa ve kanun yapma Meclis'in yetkisindedir. Meclisin çıkardığı kanuna uygun tüzük ve yönetmelik yapma yetkisi ise ilgili birimlere (bakanlık, müsteşarlık, genel müdürlük vs.) verilmiştir. Meclis yeni bir kanun yaptığı veya bir kanun maddesini değiştirdiği zaman, önceki kanun maddesini yürürlükten kaldırmış, yani nesh etmiş olur. Bu durumda aynı hukuki konu ile ilgili bazı tüzük veya yönetmelik maddeleri de yeni kanuna aykırı bir duruma düşebilirler. Böyle bir durumda ilgili tüzük veya yönetmeliği yeni kanuna uygun biçimde düzenlemek Meclis'in değil, ilgili birimin görev alanına girer. Yani ilgili birim bu aykırılığı gidermede yavaş davranrsa bile, Meclis bir yönetmelik yapmaya girişmez, çünkü bu onun görevi değildir. Bundan dolayı, "*Meclis şu tüzüğü veya yönetmeliği yürürlükten kaldırdı*" denmez. Zaten Meclis bir kanun yaparken esas hedefi bir tüzük veya yönetmeliği ilga etmek değil, yeni bir hukuki durumu tesis etmektir. Şâfiî'nin yukarıdaki ifadesi ile o günden böyle bir teşrî anlayışını savunduğunu söylemek mümkün olmamakla beraber, onun yaklaşımının pratikte benzer bir sonuca götüreceği açıktır. Cenab-ı Allah, peygamber'in Sünnetine muhalif yeni bir hüküm indirdiğinde, bunu bir nesh olarak görmek yerine, ilahi şeriatı tedricen kemale erdirmeye gayesi ile bildirilen yeni bir hukuki durum olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir. İşte Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber Sünnet'ini bu yeni hükme göre değiştirdiğinde kendi Sünnet'ini kendisi nesh etmiş olmaktadır.

İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 71

Usulcülerin serd ettiği deliller ve verdikleri örnekler ilk bakışta güçlü görünse de, Şâfiî'nin delillerinin çürütüldüğünü söylemek zordur. Kaldı ki kendisinden görüş aktardığımız usulcülerin hepsi, Şâfiî'nin en önemli iddiasını görmezden gelmiş ve cevapsız bırakmışlardır. Örnekleriyle beraber geçtiği üzere, Şâfiî, Kur'an'ın Sünnet'i nesh edeceğinin kabulü halinde, bir çok âmm ve mücmel nitelikli ayetin ileri sürülerek bir çok Sünnet'in terk/inkar edilebileceği tehlikesinin doğacağını ifade ediyordu. Şâfiî'nin görüşlerini eleştirenler en küçük ayrıntıları bile atlamazken, onun bu iddiasına hiç değinmemeleri, oldukça düşündürücüdür. Bunun yersiz bir endişe olduğu ve bundan dolayı cevap verilmeye değer görülmediği şeklindeki muhtemel bir iddia bilimsel tutumla bağdaşmaz. Zira bilimsel zihniyet önemli önemsiz, ileri sürülen her görüşün tartışılmasını gerektirir. Kaldı ki Şâfiî'nin endişesi farazi ve vukuu mümkün olmayan bir endişe de değildir. Çünkü hem İslâm hukuk tarihinde, hem de günümüzde bazı kişi ve grupların Kur'an'ın âmm ve mücmel ifadelerine dayanarak, nesh edildiği veya Kur'an'a aykırı olduğu iddiasıyla birçok sahih hadise itiraz ettikleri bilinmektedir.⁴⁶

4.2. Şâfiî Usulcülerin Sünnet'in Kitab'ı Nesh Etmesi ile ilgili Görüşleri

Mütekellim usulcüler, Sünnet'in Kur'an'ı nesh etmesinin hem aklen, hem de şer'an caiz olduğu görüşündedirler. Çünkü aklen caiz olmasına mani olacak veya muhal kılmayı gerektirecek bir şey yoktur.⁴⁷ Aşağıda geleceği üzere şer'an caiz olduğunu da benzer delillerle savunmuşlardır.

İlk Şâfiî usulcüler içerisinde, Şâfiî'nin Sünnet'in Kur'an'ı nesh edemeyeceği görüşünü, hem Şâfiî'nin delilleri, hem de farklı aklî ve naklî deliller kullanarak savunmaların başında Şirâzî gelmektedir. Cevap vermek üzere getirdiği muhtemel itirazlardan, meselenin Şirâzî'den önce de bütün boyutlarıyla tartışıldığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan Şirâzî'nin savunmaları, kendisinden sonra gelen Gazâlî, Râzî ve Âmidî⁴⁸ gibi alimlerin de eleştirilerine cevap niteliği taşıdığından, burada ağırlıklı olarak bu üçünün Şâfiî'ye olan itirazlarından seçmeler yapıp, Şirâzî'nin bunlara cevap niteliği taşıyan görüşlerini vermeye çalışacağız.

Şâfiî'nin, “*biz bir ayeti nesh eder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını veya mislini getiririz*” ayetinin anlamının, Kur'an'ın cinsinden daha hayırlısını getiririz, Kur'an'ın cinsi ise Kur'an'dır, şeklinde istidlaline Râzî şöyle itiraz et-

⁴⁶ Bu anlayışın hala nasıl hararetle savunulduğuna dair bk. http://www.hanifdostlar.net/forum_posts.asp adlı web sitesi.

⁴⁷ Bk. Cuveynî, II, 851; Gazâlî, I, 123.

⁴⁸ Cuveynî'yi göz ardı ettiğimiz zannedilmesin. Fakat o Kur'an ve Sünnet'in birbirini nesh edebileceğine dair görüşlerini kısaca açıklamakla yetinmiş, bunları delillerle ispat gayretine girmemiştir. Bu konudaki en kayda değer ifadeleri, Şâfiî'nin, *Kur'an Sünnet'i nesh edemez*, görüşüne yönelttiği sert eleştirisi olup bunu daha önce vermiştik. Konu hakkındaki diğer görüşlerine atıfta bulunulmuştur.

mektedir: Ayette bu hayrın, nesh eden nass vasıtasıyla olmasını gerektiren bir şey yoktur. Aksine bu hayrın, neshin meydana gelmesinden sonra ve nesh eden nasdan farklı bir şeyle olması mümkündür. Bu ihtimalin delili şudur: Yukarıdaki ayet bu hayrın meydana gelmesinin, ilk ayetin nesh edilmesine bağlı olduğu konusunda sarihtir. Şayet bir ayetin neshi, bu hayrın getirilmesine bağlı ise, bu her iki ayetin diğerine bağlı olmasını gerektiriyor ki bu da kısır döngüdür.⁴⁹ Diğerleri de aynı görüşte olmakla beraber, Şâfiî'nin görüşünde bir kısır döngü bulunduğunu iddia eden sadece Râzî'dir.

Mütekellim usulcüler bu görüşlerini kuvvetlendirmek üzere, aynı üsluptaki bir insan sözünden böyle bir anlamın çıkmayacağını da delil göstermektedirler. Örneğin, bir adam, '*kim beni güzel bir hamd ve sena ile karşılar, ben onu daha hayırlısı ile karşılarım*' derse, bu adamın bu hamd ve senayı onun cinsiyle karşılamasını gerektirmez,⁵⁰ demektirler. Bu akli çıkarımdan hareketle, yukarıdaki ayetten nesh edicinin mutlaka bir ayet olması gerekmediğini savunmaktadırlar.

Bu istidlal şekli kelamcı mantığını yansıtmaktadır. Meselenin insan sözü veya eşya seviyesine indirgenerek işlenmesi, hiç de ikna edici değildir. Çünkü bu sadece zahiren doğru görünen bir istidlal (kıyas) şeklindedir. Zira burada ilahî kelim, aynı üsluptaki bir insan sözüne benzetilerek, ayetteki *hayrın* sınırlandırılmayacağı savunulurken, ayetteki م edatının genellik (âmm lafız) ifade ettiğinden hareketle de bu hayrın Sünnet'le de mümkün olabileceği savunulmaktadır.⁵¹ Bu görüşü savunanlara, "Cenab-ı Allah'ın bu hayrı Kur'an ve Sünnet dışında başka bir şeyle yapması mümkün müdür?" sorusu sorulsa, acaba aynı yaklaşımı muhafaza edip "evet" diyebilecekler midir? Diyemeyecekleri kesindir. Çünkü başka bir şeyle nesh mümkün değildir. Öyleyse onlar da bu hayrı Kur'an ve Sünnet'le sınırlı tutmaktadırlar. Halbuki benzer bir insan sözünde böyle bir sınırlandırma yapılamaz. Bu da yapılan istidlalin yanlışlığını göstermektedir. Kaldı ki Sünnet'le konan bir hükmün, Kur'an'la konan bir hükümden daha hayırlı olabileceği sadece bir iddiadır. Ne metni ne de mazmunu (içerdiği anlam) itibarı ile hiçbir beşer sözü Allah'ın keliminden daha hayırlı olamaz.

Mütekellim usulcüler, Şâfiî'nin, "*Allah'a hesap vermeyeceğini zannedenler bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir, dediler. De ki: ben onu ken-*

⁴⁹ Râzî, I, 558. Benzer ifadeler için bk. Gazâlî, I, 124.

⁵⁰ Râzî, I, 558.

⁵¹ Ebû'l-Huseyin el-Basrî'nin benzer yaklaşımı şöyledir: *Senden aldığım elbiseden daha hayırlısını vereceğim*, ifadesinin anlamı, ondan daha faydalı (hayırlı/iyi) bir şey vereceğim, demektir. Bu ifade daha iyi başka bir elbise getirmeyi gerektirmez. Aksine aynı değerde veya daha iyi başka bir elbise getirmesi caiz olduğu gibi, elbisenin dışında da bir şey getirebilir. Çünkü ifadedeki م şey anlamında olup elbise dışındaki şeyleri de kapsar. Ebû'l-Huseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyip, (436/1044), *el-Mu'temed*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, II, 425-6.

İmam Şafî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 73
diliğimden değiştiremem, ben ancak bana vahy olunana tabi olurum” ayetini delil göstererek, Kur’ân’ın Sünnet’i nesh edemeyeceği şeklindeki istidlaline, birbirinin kopyası cevaplar vermişlerdir. Söyledikleri özetle şudur: Hz Peygamber (a.s.)’in Sünnet’iyle bir ayeti nesh etmesi, bunu kendi hevasıyla yaptığı anlamına gelmez. Aksine o kendisine gelen bir vahiyle (vahyi gayrı metlûvv) bunu yapmıştır. Gerçek neshedici (nâsîh) Allah’tır; tek fark bu neshi Peygamber (a.s.)’in diliyle gerçekleştirmiş olmasıdır. Kısacası Peygamber aracıdır, gerçek nâsîh ve mübeddil (değiştiren) ise Allah’tır.⁵²

Bizce bu zorlama bir te’vildir ve ayet, Hz. Peygamber (a.s.)’in Kur’ân’ı hiçbir şekilde değiştiremeyeceği konusunda açıktır. Kendi koyduğu bir hükmün değiştirilmesi gerekiyorsa, Cenab-ı Hakk’ın bunu kendisinin yapmayıp, Peygamber’in eliyle gerçekleştirmesini gerektiren hangi makul sebepler ileri sürülebilir ki? Böyle bir şeyi inkarcı ve kötü niyetlilere anlatmak nasıl mümkün olacaktır? Zaten bu ayette de, inkârcıların bazı ayetlerin nesh edilmesini dillerine dolamaları üzerine nazil olmuştur.

Şafî ve onun görüşünü savunanlar, ayetteki, “...ondan daha hayırlısını getiririz” ifadesinde, Allah’ın bu hayrı (nesh edici nassı) getirme işini bizzat kendi nefesine izafe etmiştir şeklindeki görüşüne, Râzî, bu getirme işinden maksat hükmün teşri kılınması ve ilzamıdır. Sünnet ise bu konuda Kur’ân gibidir. Çünkü ikisinin de müsbiti Allah’tır,⁵³ şeklinde itiraz etmiştir.

Şafî’nin, ayetin sonundaki “Allah’ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin” ifadesinin, nesh işine Allah’tan başka bir kimsenin gücünün yetmeyeceğine delalet ettiği şeklindeki istidlaline ise; nesh ister Kur’ân’la olsun ister Sünnet’le, o hükmün refidir. Her iki halde de bunu tek başına yapan Allah’tır.⁵⁴ Başka bir ifade ile, Allah bir ayetin neshini Resûl’ün dili ile gerçekleştirmiş olsa da, gerçekte nasîh Allah’tır. Dolayısı ile nesh etme kudreti yine de Allah’a izafe edilmiş olmaktadır.⁵⁵

Şîrâzî’nin bu iki itiraza cevap niteliği taşıyan görüşü şöyledir: Cenab-ı Allah ayette mislini getirme işini bizzat kendi zatına izafe ediyor. Bu da nesh fiilinin Allah’tan sadır olmasını gerektirir, Peygamber’den varid olmasını değil. Zira

⁵² Gazâlî, I, 124. Benzeri yaklaşım için bk. Cuveynî, II, 851; Râzî, I, 559. Açıkça ifade etmek gerekir ki Gazâlî’nin aynı sayfada geçen, “Allah’ın, biri Kur’ân, diğeri Kur’ân olmayan iki kelâmı yoktur. İhtilaf (farklılık) sadece ibarelerdedir. Onun kelâmına bazen tilavetiyle emrolduğumuz ve Kur’ân olarak isimlendirilen (söz) delalet eder, bazen de Sünnet olarak isimlendirilen ve metlûvv olmayan (söz) delalet eder” şeklindeki ifadeleri gerçekten kafa karıştırıcıdır. Çünkü bu ifadelerde Kur’ân ile Sünnet arasındaki bütün farklılıklar ortadan kaldırılmakta, ikisi aynı kefiye konup özdeşleştirilmektedir.

⁵³ Râzî, I, 558.

⁵⁴ Râzî, I, 558. Bkz. Âmidî, III-IV, 143.

⁵⁵ Gazâlî, I, 124.

ayette nesh etme işi Allah'a izafe edilmiştir, gerçekte de nesh onun fiilidir. Bu görüşün yanlışlığına bir delil de ayetin sonundaki, "*Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?*" ifadesidir. Allah burada bizzat kendi zatını nesh etme o işe (nesh edilen nassın dengini getirme işi) muktedir olarak tavsif etmektedir ki, bu da insanları aciz bırakan Kur'an'ı inzal işidir. Halbuki Nebi'nin getirdiği bir şey için, *Allah'ın kudretinin yettiği* ifadesi kullanılmaz. Bu da nesh işini kudreti yetene tahsis etmemizi gerektirir. Ayrıca Sünnet, ne i'caz yönüyle ne tilavetiyle ne de sevap kazanma yönüyle hiçbir şekilde Kur'an'ın misli değildir.⁵⁶

Usulcüler, Şâfiî'nin, "*...ondan daha hayırlısını getiririz*", ayetine dayanarak, Sünnet Kur'an'dan daha hayırlı olamaz istidlaline, şöyle itiraz etmişlerdir. Bu hayırdan gaye, teklifte daha aslah (uygun), sevapta daha faydalı olması yönüyledir. Sünnet'in içeriğinin (mazmûnu) ayetin içeriğinden daha hayırlı olmasına mani bir şey yoktur.⁵⁷ Yine onlara göre, nesh tilavette değil hükümde olur, Kur'an'ın hükmü ile Sünnet'in hükmü arasında ise bir fark yoktur. Aralarında ki fazilet farkı lafızda varid olur.⁵⁸

Şîrâzî buna çeşitli şekillerde cevap vermiş olmakla beraber bunların en göze çarpanı şudur: Kur'an Sünnet'in aslıdır. Şüphesiz Peygamber (a.s.)'in nübüvvetteki sıdkı da Kur'an'la sabit olmuştur. Şariat da Kur'an'la sabit olmuş ve yerleşmiştir. Şayet Kur'an olmasaydı Sünnet'in bir hükmü olmazdı. O'nun Sünnet'in aslı olduğu sabit olduğuna göre, aslın kendi fer'i ile neshi caiz görülemez. Ayrıca Sünnet icazda Kur'an'a denk değildir. Zira Kur'an'ın nazmında icaz vardır, oysa Sünnet'in nazmında icaz yoktur. Hıfz edilmiş olsa da, Kur'an'ın tilavetini tekrar etmede sevap vardır, halbuki hafızadaki Sünnet'i tekrar etmede sevap yoktur. Kur'an'ın bu iki yönüyle Sünnet'ten üstün olması O'nun Sünnet'le neshinin caiz olmadığını gösterir.⁵⁹

Şâfiî'nin, "*biz bir ayeti bir ayetle değiştirdiğimiz zaman...*" ayetinin de Sünnet'in Kur'an'ı nesh edemeyeceğine açıkça delalet ettiği görüşüne, Âmidî'nin cevabı şudur: Bu ayet, zahiren metnin neshini içermektedir. Asl olan lafzın hakiki anlamda alınmasıdır. Bunun hükmün neshine hamli, lafzın mecaza hamlini gerektirir, bu da aslın hilafıdır. Tartışma hükmün neshi ile ilgilidir, metnin neshi ile ilgili değildir.⁶⁰

Oysaki Şîrâzî'nin de ifade ettiği gibi, metnin neshi ile tilavetin neshi konusundaki ihtilaf aynıdır. Zira bunu savunanlar mütevâtir haberle tilavetin neshini

⁵⁶ Şîrâzî, I, 502.

⁵⁷ Râzî, I, 558; Âmidî, III-IV, 142.

⁵⁸ Şîrâzî, I, 504; Ayrıca bkz. Cuveynî, II, 852.

⁵⁹ Şîrâzî, I, 504.

⁶⁰ Âmidî, III-IV, 143. Müellif, bir önceki sayfada, Sünnetin Kur'an'nın resmini (metnini) nesh edemeyeceğini ifade etmektedir.

İmam Şafî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 75
caiz görmektedirler. Aralarındaki fazilet farkına rağmen Kur'ân metninin Sün-
net'le neshinin caiz görülmesi, bu iddiada bir tutarsızlık olduğunu göstermekte-
dir.⁶¹

Buna şöyle de itiraz edilebilir: Yukarıda da geçtiği üzere usulcülerin te-
mel tezi, Allah'ın, ayette geçen nesh etme işini kendi zatına izafe etmesi ve buna
sadece kendisinin kadîr olduğu kısmını izah ederlerken, Hz. Peygamber (a.s.)'in
kendi hevasıyla konuşmayacağı, Sünnet'in vahiy olduğu, bu açıdan Hz. Peygam-
ber (a.s.)'in bir ayeti nesh etmesinin de Allah'ın irade ve kudretiyle gerçekleştiği
üzerine kuruluydu. İkisi de vahiy mahsulü, ikisi de aynı değere sahip ise, o zaman
niçin Sünnet'in Kur'ân'ın hükmünü olduğu gibi metnini de nesh etmesi caiz gö-
rülmemektedir? Kur'ân metninin Sünnet'in metninden üstün olduğu kabul edildiği
halde, Sünnet'le konan bir hükmün fayda açısından Kur'ân hükmünden daha ha-
yırlı olabileceğinin kabulü nasıl izah edilebilir. Buna somut bir örnek vermek
mümkün müdür?

Muhatapların, mütevâtir haber, ilim ifade eden, özü ortadan kaldıran, ke-
sin bir delildir; dolayısıyla nasıl Kitap'ın Kitap'la neshi caiz ise mütevâtir haberle
de neshi caizdir şeklindeki istidlallerine, Şîrâzî iki şekilde cevap vermektedir: Ona
göre bu istidlalin yanlışlığı önce icmayla oraya çıkar. Çünkü icma da kesin bir
delildir, fakat onunla nesh caiz değildir. İkincisi, ilim ve kesinlik ifade etmede eşit
olmalarına rağmen, delillerden biri ile nesh caiz iken, diğeri ile nesh caiz olmaya-
bilir. Mesela kıyas da, Sünnet de zann ifade eden delillerdir, halbuki Sünnet'le
nesh caiz olduğu halde, kıyasla caiz değildir. Sünnet, kıyasın aslı ve ondan daha
üstün olduğundan, iki asıldan birinin neshi caiz, diğer aslın kendi ferî tarafından
neshi caiz değildir. Aynı durum tartışmakta olduğumuz mesele olan Kitap'la Sün-
net arasında da söz konusudur. Kitap, Sünnet'in aslı ve ondan üstündür. Kitap'ın
bir kısmının bir kısmını nesh etmesi caiz olsa da, Sünnet'le neshi caiz değildir.⁶²

Karşı görüştekilerin, nesh hükümde meydana gelir, Sünnet'le sabit hüküm
ise ibadet ve sevap açısından Kur'ân'la sabit hüküm gibidir. Sünnet'le sabit olan
hüküm Kur'ân'la sabit gibi olduğuna göre, birinin diğerini nesh etmesinin caiz
olması gerekir, iddiasına, Şîrâzî'nin cevabı şöyledir: Hiç şüphesiz (nesh sadece
hükümde değil), hükmü gerektiren tilavette (yani nassın metninde) de meydana
gelir, bu hükmün mucibi olan tilavetin de neshine götürür. Oysaki o Kur'ân nassı,
hükmünün mucibi Sünnet olan nassdan daha üstün, daha sağlam ve daha kuvvet-
lidir.⁶³

Şîrâzî'ye göre kıyas da bu görüşün yanlışlığına delil teşkil eder. Çünkü
kıyasla sabit hüküm de haberle sabit hüküm gibidir; bununla beraber haberle nesh

⁶¹ Şîrâzî, I, 504.

⁶² Şîrâzî, I, 505.

⁶³ Şîrâzî, I, 505-6.

olur, fakat kıyasla nesh olmaz. Aslında haberi vahid ve icmayla sabit hükümler de Kitap'la sabit hükümler gibidir, ancak, ne icmayla ne de haber-i vahidle Kur'an'ın neshi caiz görülmüştür.⁶⁴

Şirâzî, karşı görüştekilerin; Sünnet'in Kitabı nesh etmesine cevaz vermemeler, mü'ciz olmayanın, müciz olanı nesh etmesi, sevabı az olanın sevabı çok olanı nesh etmesinin caiz olmadığı noktasından hareket etmektedirler. Halbuki icaz ve sevap açısından aralarındaki farklılık neshe mani olsaydı, icaz içermeyen bir ayetin müciz bir ayeti, az sevap içeren bir ayetin de çok sevap içeren bir ayeti nesh etmesinin caiz olmaması gerekirdi, şeklinde itirazlarına şöyle cevap vermektedir:

Bunu söyleyenlerin gözden kaçırdıkları önemli bir husus var ki, onun yanlışlığına delil getirememişlerdir. Biz Kitab'ın Sünnet'le neshini, Kelam-ı Kadim'in, Kelam-ı Muhdes ile ortadan kaldırılması sonucunu doğurduğu için caiz görmüyoruz. Allah'ın Kelamının beşer kelamıyla ortadan kaldırılması caiz değildir. Onlar meselenin bu üçüncü boyutunu çürütemediklerinden, diğer söyledikleri de havada kalmış olmaktadır. Çünkü onların söylediklerinden, aslın kendi ferî ile veya ondan aşağı bir şeyle ortadan kaldırılması sonucu çıkar ki bu caiz değildir.⁶⁵

Şirâzî'nin bu yaklaşımı, Kur'an'ın Sünnet'le neshini caiz görenlere karşı ileri sürülebilecek en güçlü istidlallerden biri olarak gözükmektedir. Onun dönemindeki usulcülerin buna ne cevap verdiğini bilmiyoruz, ancak ondan sonra gelen Gazâlî, Âmidî ve Râzî gibi güçlü usulcülerin kitaplarında buna cevap teşkil edebilecek bir şeye rastlanmaması, doğrusu düşündürücüdür.

Şirâzî'ye göre Kur'an'ın Sünnet'le neshini savunanların; *Kur'an'ın Sünnet'le tahsis-i caiz olduğuna göre, neshi de caizdir*” şeklindeki istidlalleri de birkaç açıdan yanlıştır. Birincisi kıyasla tahsis caiz olduğu halde, kıyasla neshin caiz olmayacağı üzerinde icma vardır. İkincisi tahsis, lafzın içerdiğinin bir kısmının beyan yoluyla düşürülmesidir, bunun da Sünnet'le olması caizdir. Halbuki nesh böyle değildir, çünkü o, lafzın tamamen düşürülmesidir. Bu açıdan neshin kendisinden aşağıda olan bir şeyle (delil) olması caiz değildir. Bu da gösteriyor ki kıyasla tahsis caiz, nesh ise caiz değildir. Ayrıca tahsis, deliller arasında cem ve tertibi tazammun ettiğinden, bunun haberi vahitle olması caizdir. Halbuki nesh, iki delilden birinin diğeri tarafından iskat edilmesidir. Öyle olunca üstün olanın edna olanla neshi caiz değildir.⁶⁶

⁶⁴ Şirâzî, I, 506.

⁶⁵ Şirâzî, I, 506. Şirâzî, meseleyi Kelam-ı Kadim-Kelam-ı Muhdes yönüne çekmekle beraber, muhatapların, onun i'caz ve sevapla ilgili yaklaşımına yaptıkları itirazı da cevaplamaya çalışmıştır. Bk. ay.

⁶⁶ Şirâzî, I, 507.

İmam Şafî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 77

Şîrâzî bundan sonra Kur'ân'ın haberi âhâdla nesh edildiği konusunda verilen örnekleri tek tek tahlil etmekte, bunlardan bir kısmının nesh edicisinin Sünnet değil Kur'ân olduğunu, bir kısmının ise tahsis kapsamına girdiğini delillendirmektedir. Örneğin Şîrâzî, “sizden birinize ölüm geldiği zaman, ana-babaya ve akrabaya vasiyet etsin” (Bakara, 2/180) ayetinin, iddia edildiğinin aksine, “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir, öyleyse varise vasiyet yoktur” hadisiyle değil, Nisa Süresi'ndeki miras ayetleri ile nesh edildiğini savunmaktadır. Hadiste Hz. Peygamber (a.s.)'in *verme fülünü* Allah'a izafe etmesi de, bunun en güçlü delilidir.⁶⁷

Zâni kadınların evlerde hapsedilmesini emreden ayete gelince; bu ayet bekarlar için yüz celde cezası öngören ayetle, evliler için ise, metni mensûh hükmü baki olan, الشيخ و الشیخة إذا زنيا “evli erkek ve kadın zina ettikleri zaman...” ayetiyle nesh edilmiştir. Bunun delili ise, “Allah zaniler için gerekli yolu göstermiştir. Bekarın cezası yüz celde ve bir yıl sürgündür. Evlilerin cezası ise recmdir”⁶⁸ hadisinde mevcuttur. Çünkü Hz. Peygamber (a.s.) hadiste cezayı tayin işini Allah'a izafe etmiştir.⁶⁹ Görüldüğü gibi Şîrâzî, her iki olayda da Hz. Peygamber (a.s.)'in sadece neshin varlığını haber verdiğini, yeni bir hüküm koymadığı görüşündedir. Bu, aşağı yukarı Şafî'nin yaklaşımıyla aynıdır.⁷⁰

Şîrâzî, delil gösterilen diğer örneklerde de, ya ayetin ayeti nesh ettiğini, ya da meselede nesh değil, tahsis bulunduğunu savunmaktadır.⁷¹ Kanaatimizce de, Sünnet'in Kur'ân'ı nesh edebileceği görüşünün en zayıf yanı, Şîrâzî'nin yaptığı gibi gösterilen örneklere kolayca itiraz edilebilmesidir. Bu husus, bu görüşü hararetle savunan mütekellim usulcülerin ifadelerinde de ortaya çıkmaktadır. Örneğin Râzî, Kitab'ın mütevâtir Sünnet'le nesh edildiğini savunurken, zina eden kadınların evlerde hapsedilmesi cezasının, celde cezası ile nesh edildiğini, celde cezasının ise, recm cezası ile nesh edildiğini delil olarak vermektedir. Fakat Râzî, bu

⁶⁷ Şîrâzî, I, 510-11.

⁶⁸ Buhârî, “Hudûd”, 30; Müslim, “Hudûd”, 3; İbn Mace, “Hudûd”, 7.

⁶⁹ Şîrâzî, I, 511.

⁷⁰ Belirtmek gerekir ki İmam'ın bu görüşüne katılmayan başka Şafî alimleri de vardır. Örneğin Şîrâzî'nin bize aktardığına göre İbn Süreyc, mütevâtir Sünnetin Kur'ân'ı nesh edebileceği görüşündedir. Bu aynı zamanda Hanefilerin de görüşüdür. Şîrâzî, I, 501. Asıl ismi Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ömer b. Süreyc (306/918), olan bu zat, Şafî Mezhebinde görüşleri önemsenen ve Mezhebin yerleşmesinde önemli etkileri olan bir alimdir. Bu açıdan kendisinden sonraki Şafî fukahası hemen her konuda görüşlerini aktarmaya özen göstermişlerdir. Yakın zamanda yazma halindeki iki eseri de tespit edilmiştir. Hayatı ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Melçert, Christopher, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th.C.E., Leiden: E. J. Brill 1997, 87-92; Özen, Şükrü, “İbn Süreyc”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 363-66; Aybakan, age., 183-8.

⁷¹ Diğer örnekler için bkz. Şîrâzî, I, 508-10, 511.

görüŖe, celde cezasının aslında tilaveti mensuh olan *recm* الشيخ و الشيخة إذا زنيا ayetiyle nesh edildiği Ŗeklinde itiraz edilebileceğini de peŖinen kabul etmektedir.⁷²

Âmidî'ye göre ise, Hz. Peygamber (a.s.)'in zaniyi *recm* ettiği Ŗeklindeki Sünnet'i mütevâir değil, âhâddır. Bununla beraber ümmet *recm*in varlığı üzerinde icma etmiŖtir. İcma ise nesh edici değildir, fakat, mütevâtir bir nesh edicinin bulunduğuna delil teŖkil eder. Bunu, mütevâtir olduğu bizim için ortaya çıkmamıŖ bir Sünnet'e havale etmek, tilavetinin nesh edilmesi sebebiyle bizim için mütevâtir olduğu ortaya çıkmamıŖ mütevâtir bir Kur'an ayetine havale etmekten daha evla değildir.⁷³ İfadesini kullanmaktadır. Düz bir ifade ile söyleyecek olursak, ona göre zaniler için celde cezasını ön gören ayetin, evli kiŖiler hakkında *recm* ayetiyle nesh edildiği görüŖü, Sünnet'le nesh edildiği Ŗeklindeki görüŖten daha doğrudur.

Âmidî ve Râzî, sonradan inen miras ayetlerinin vasiyete mani bir Ŗey içermemesinden dolayı cem'in mümkün olduğunu, akrabaya vasiyetin, "*varise vasiyet yoktur*" hadisiyle nesh edildiğinin iddia edilebileceğini, fakat bunun zayıf bir istidlal olduğunu ifade etmektedirler. Zira mirasın varisin hakkı olması, onda vasiyetle tasarrufta bulunulmasına engeldir. Bu da miras ayetlerinin vasiyete mani olduğunu ispat etmektedir. Ayrıca ilgili hadis haber-i vahittir. Bunun vasiyetle ilgili ayeti nesh ettiğini kabul edersek, bu Kur'an'ın haber-i vahitle neshini gerektirir ki bunun caiz olmadığı hususunda icma vardır.⁷⁴

Görüldüğu gibi, nazari olarak Sünnet'in Kur'an'ı nesh etmesinin caiz olduğunu hararetle savunanlar, Ŗer'an vuku bulduğuna dair verdikleri örneklerin ya ilzam edici derecede güçlü olmadığını, ya da son örnekte olduğu gibi esasen nesh edicinin bir baŖka ayet olduğunu kendileri de kabul etmektedirler. Kısacası Sünnet'in Kur'an'ı neshinin Ŗer'an vuku bulduğu görüŖü, güçlü örneklerle desteklenmedikçe, teorik delillerin hiç biri ilzam edici olmaz. Çünkü tartıŖma özünde problemin Ŗer'i yönüyle ilgilidir, aklî delillerle muhatabın tatmin olmasını beklemek muhaldır.

Son olarak Ŗunu söylemek gerekir ki; Ŗâfiî'nin nesh ile ilgili görüŖü tarihe mal olmuŖ bir görüŖ değildir. Son asırlarda Ŗâfiî'nin görüŖünün güçlü delillere dayandığını savunanlar gittikçe artmaktadır. Örneğin cumhurla Ŗâfiî'nin görüŖünü karŖılaŖtıran Hudari Beg, Sünnet'in Kur'an'la nesh edilemeyeceği konusunda Ŗâfiî'nin görüŖünü daha kuvvetli görmüŖtür. O'na göre kimse onun delillerine

⁷² Râzî, I, 555-6.

⁷³ Âmidî, III-IV, 139.

⁷⁴ Âmidî, III-IV, 138-9; Râzî, I, 556. Râzî, hadisin aslında mütevâtir olduğu iddiasını da kabul etmemektedir. Zira hadis önemli bir olayla ilgili haber olduğundan, mütevâir bir Ŗekilde naklini gerektiren sebepler vardır. Öyle olunca sonradan da mütevâtir kalması gerekirdi. Ŗu anda mütevâtir olmaması aslında da mütevâtir olmadığını göstermektedir. Age, ay.

İmam Şafî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 79 cevap vermeye yönelmemiştir. Bu bağlamda, *bir müçtehit, bir konu hakkındaki hadise itiraz kapısını bulduğu zaman, onu o hadisin Kur'ân'la nesh edildiğini iddia etmekten ne alıkoyabilir ki?* sorusunu sormaktadır. Bu durumun, özellikle ayetle hadisten hangisinin önce nazıl/varid olduğu bilinmiyorsa, Kur'ân'ın mutlak ifadelerinin delil gösterilerek, bütün açıklayıcı hadislerin terki sonucunu doğurabileceğine,⁷⁵ dikkat çekmektedir.

Hudari Beg, Sünnet'in Kur'ân'ı neshi konusunda da Şafî'nin görüşünün güçlü olduğu kanaatindedir. Ona göre cumhurun, *“varise vasiyet yoktur”* hadisinin, mirasın vasiyetle taksimini öngören ayeti nesh ettiği şeklindeki istidlali isabetli değildir. Zira bu hadis, vasiyet ayetlerinin miras ayetleri ile nesh edildiğini açıklamaktadır. Çünkü hadisin başı, *“Allah her hak sahibine hakkını vermiştir...”* şeklindedir. Bununla beraber hadis âhâd haberdır, cumhur ise, âhâd haberle neshi caiz görmemektedir. Ancak Hanefiler meşhûr haberi, mütevâtir gibi gördüklerinden, onunla caiz görmüşlerdir. Hudari Beg, iddiasını daha da ileri götürmekte, istikra ile bakıldığında Sünnet'in tek başına iptal ettiği tek bir Kitap nassının bulunmadığını da⁷⁶ savunmaktadır.

Nesh konusunda geniş kapsamlı bir çalışma yapan Mustafa Zeyd de, nesh edildiği iddia edilen nassları tek tek inceleyerek yaptığı çalışmasında, Sünnet'in, Kur'ân'ı nesh ettiğine dair tek bir örneğe rastlamadığını, bunun caiz olduğu etrafında söylenenlerin de birer nazariyeden ibaret olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Kur'ân'ın Sünnet'i nesh etmesi meselesine gelince, aşure orucu, Ramazan gecelerinde yatsıdan sonra yiyip-içmenin yasaklanması gibi Kur'ân'la nesh edildiği iddia edilen Sünnet'lerin hepsinde, Hz. Peygamber (a.s.)'in neshi önceleyen bir tatbikatının olduğuna dair örnekler vererek, ancak böylelikle bu ayetlerin önceki Sünnet'leri nesh ettiğinin anlaşıldığını, bu açıdan Sünnet'in neshinde Kur'ân'ın müstakil kalmadığı, Şafî'nin koyduğu şartın da bu şekilde gerçekleştiğini izaha çalışmaktadır.⁷⁸ Kur'ân'ın Sünnet'i nesh etmesi durumunda, bunun Sünnet'le sabit olması gerekir ki, Kur'ân'ın, bazı Sünnet'leri nesh ettiği iddiası bir vesile olarak kullanılıp bazı Sünnet'ler terk edilmesin,⁷⁹ ifadesiyle Şafî'nin delil ve gerekçelerini onun yaklaşımıyla savunmaktadır.

Ebû Zehra da, Şafî'nin hayatı ve fikhını ele aldığı kitabında, onun neshle ilgili görüş ve yaklaşımlarının, ona muhalif olanlarınkinden daha güçlü ve makul olduğunu, aşağı yukarı aynı delil ve yaklaşımlarla savunmaktadır.⁸⁰

⁷⁵ Hudari Beg, Muhammed, *Usûlu'l-Fıkh*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1987, 261-2.

⁷⁶ Bkz. Hudari Beg, age, 262-3.

⁷⁷ Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Daru'l-Vefa, Mensûre 1987, II, 838.

⁷⁸ Zeyd, age., 817-19.

⁷⁹ Zeyd, II, 848-9,

⁸⁰ Bk. Ebû Zehra, *eş-Şafî*, 217, 222-25. bk. a. mlf., *Usûlu'l-Fıkh*, Tebliğ Yay. İstanbul ts., 197.

Son asırlarda Şâfiî'nin görüşüne duyulan ilgi ve verilen önemde mesele-ye tarafsız yaklaşmanın etkili olduğunu düşünüyoruz. İlk asırlarda Kur'an'ın Sünnet'i, Sünnet'in de Kur'an'ı nesh edebileceği görüşünün genel kabul görmesi, Şâfiî'nin görüşünün hak ettiği değeri bulmasının önündeki en büyük etken olarak gözükmektedir.

SONUÇ

Şâfiî'nin nesh meselesinde, İslâm hukuk tarihinde benzeri olmayan kendine özgü bir görüşe sahip olduğu bir gerçektir. Şâfiî'nin bu görüşünün, onun şer'i delilleri anlama ve yorumlama metodunun bir sonucu olarak ortaya çıktığından şüphe yoktur. Zira O, bir nassı yorumlarken öncelikle onu lafzî (literal) bir okumaya tabi tutmaktadır. Lafzî anlamın tükendiği yerde, delalet olgusuna başvurmakta ve bir nassdan delalet yoluyla nasıl bir hüküm çıktığına çok büyük önem vermektedir. Onun kıyas anlayışının bir parçası olarak kullandığı bu delaletle istinbat yöntemi, nedense onun lafızcılığına vurgu yapanlar tarafından hep görmezden gelinmiştir. İşte Onun bu istinbat anlayışının en bariz şekilde ortaya çıktığı konulardan biri nesh meselesidir.

Şâfiî bir Kur'an ayetinin ancak kendi dengi/benzeri bir ayetle nesh edilebileceğini, yani Sünnet'in Kur'an'ı nesh edemeyeceğini savunurken, öncelikle nesh ile ilgili ayetlerin lafzî anlamından hareket etmektedir. Gerçekten Şâfiî'nin delil olarak sunduğu ayetler önyargısız bir okumaya tabi tutulduğunda, Kur'an'la sabit bir hükmün, ancak kendi dengi bir Kur'an nassıyla nesh edilebileceği, Sünnet'in Kuran'ı nesh etmesinin caiz olmadığı sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir. Müttekellim usulcülerin, Şâfiî'nin istidlal ettiği ayetlerden, Sünnet'in Kur'an'ı nesh edemeyeceği sonucunun çıkmayacağına dair yaptıkları itirazlar ve getirdikleri deliller, kalam ve cedel ilminin muhatabı susturma esası üzerine kurulu, aklı, mantıkî ve dilbilimsel istidlallerden oluşan, çoğu pratikte karşılığı olmayan teorik istidlallerdir. Yani meseleye yaklaşımda fıkıh değil, kalam mantalitesi hakimdir. Kaldı ki Sünnet'in Kur'an'ı nesh ettiğinin şer'an vuku bulduğuna dair verilen örneklerin çok tatmin edici olmadığı, bu görüşü savunanlarca da kabul edilmektedir. Bununla beraber Şîrâzî, kelamcılarının itiraz ve delillerine aklî ve mantıkî açıdan güçlü cevaplar vermiş, böylece Şâfiî'nin görüşünün teorik açıdan da güçlü olduğunu ortaya koymuştur. Kelamcı usulcüler bu görüşü savunmaya iten bir etken, meseleye kelamın soyut penceresinden bakmak olarak görünse de, kanaatimizce esas neden, bu görüşün kabulü yönünde oluşan genel anlayışın artık sorgulanamaz bir paradigmaya dönüşmesidir. Kelamcılarının yaptığı ise bu paradigmaya teorik alt yapı hazırlamaktır.

Şâfiî, Kur'an'ın Sünnet'i nesh edemeyeceği görüşünde ise, nesh ve tebdil ile ilgili ayetlerin lafzına değil, delaletine dayanmaktadır. Ona göre nesh ile ilgili ayetler, Kitap'la sabit bir hükmün ancak kendi dengi/misli bir hükümle nesh edi-

İmam Şafî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri 81

lebileceği konusunda açık bir anlama sahiptir. İşte Şafî bu lafzî anlamla yetinmemekte, ayetlerin bu açık anlamından, delalet yoluyla (kıyas) her şer'i delilin ancak kendine denk bir delille nesh edebileceği sonucunu çıkarmaktadır. Dolayısı ile ayrı kategorilerde yer aldıkları için Kur'an'ın Sünnet'i nesh etmesi caiz değildir. Kur'an'ın mer'i bir Sünnet'in hilafına inmesini caiz görmekle beraber, bu durumda mutlaka Hz. Peygamber (a.s.)'in inen ayete muvafık yeni bir Sünnet'in bulunması gerektiğini, esas nesh edici nassın da bu yeni Sünnet olacağını savunmaktadır. Şirâzî dahil, sonraki usulcülerin asıl eleştirdikleri, dahası yadırgadıkları onun bu görüşüdür. Şafî usulcülerin kitaplarında, onunu bu görüşünün yanlış bir istidlale dayandığına dair bir şeye rastlayamadık. Bununla beraber, Şafî'nin bunun pratikte nasıl gerçekleştiğine dair sunduğu deliller ve getirdiği izah bu görüşe karşı çıkanlarca tatminkar bulunmamıştır. Onun için itirazlar da bu noktaya yoğunlaşmıştır. Ancak son devir âlimlerinden birçok kişi Şafî'nin delillerinin güçlü ve izahlarının makul olduğunu savunmaya başlaması, bu görüşü yeniden değerlendirilmesi gereğini ortaya çıkarmıştır.

Şafî'nin şer'i bir delilin ancak kendi dengiyle nesh edilebileceğini bu kadar sıkı savunmasının bir nedeni onun bu sonuca çok değer verdiği kıyas yöntemiyle varmasıdır. Zira o, kıyas yoluyla ulaştığı hükümlere büyük değer vermektedir. Öyle olunca muhatapların Kur'an'ın Sünnet'i nesh ettiğine dair verdiği örneklerde durumun görüldüğü gibi olmadığını göstermek için, meseleyi yukarıda ifade ettiğimiz şekilde izah etmeye çalışmıştır.

Ancak Şafî'nin meseledeki dayanağı yukarıdaki istidlalden ibaret değildir. Onun bu konuda asıl ileri sürdüğü gerekçe, Kur'an'ın Sünnet'i nesh etmesinin kabulü durumunda, Kur'an'daki birçok amm ve mücmel ayetlere dayanılarak, bu ayetleri beyan ve tahsis etmek üzere varid olan birçok Sünnet'in Kur'an'a aykırılık gerekçesiyle red edilebileceği endişesidir. Verdiği örneklerle bakıldığında onun endişelerinde hiç de haksız olmadığı rahatlıkla görülebilir. Fakat ne ilginçtir ki, Şafî usulcüler onun delillerini çürütmek için olanca güçlerini sarf ederlerken, ne yaptığı istidlal, ne de ileri sürdüğü bu gerekçe ile ilgili bir şey söylememişlerdir. Onun görüşünü eleştirenlerin en zayıf noktasını bu durum teşkil etmektedir. Fakat şunu kabul etmek gerekir ki, Şafî'nin delillerine cevap ver(e)meseler de, usulcülerin Kur'an'ın, Sünnet'i nesh edebileceğine dair serd ettikleri aklî ve naklî deliller zahiren daha güçlü görünmektedir. Çünkü, ikisinin de vahiy mahsulü oluşu, ilaveten Kur'an'ın her yönüyle Sünnet'ten daha üstün olması, bunun aklen caiz olmasını gerektirir. Bununla beraber, İslâm'ın ilk zamanlarında Sünnet'le farz kılınmış olan aşure orucu ile oruç gecelerinde bir şey yeme/içme ve kadınlara yaklaşmama gibi Sünnet'e dayalı uygulamaların inen Kur'an ayetleri ile hükmünü yitirmesi örnekleri, bu şekildeki neshin şer'an vuku bulduğuna delil gösterilmesi de son derece makuldür. Bu açıdan bu görüş zahiri delil açısından daha güçlü görünmektedir. Fakat meselenin özünü yakalamada Şafî'nin delillerinin daha

bilimsel bir esasa dayandığı düşüncesindeyiz. Yaptığı istidlal ve gösterdiği gerekçelerin, onun meseleye yaklaşımı zemininde tartışılmaktan kaçınılması da kanaatimizi güçlendirmektedir. Fakat Şâfiî'nin görüşünün esas dikkat çeken yönü, uygulanması durumunda günümüz yasama anlayışıyla paralellik arz etmesidir. Şöyle ki: Her şer'î delilin ancak kendi dengi bir şer'î delille neshi kabul edildiğinde bu, yasama faaliyetinde kendisine yasama yetkisi tanınan her birimin diğerinin yetki alanına müdahalesi durumunu ortadan kaldırarak bir sonuca götürecektir. Günümüz şartlarında yasamada yetki karmaşasına son verme açısından, bu husus son derece önemsenmektedir. Kısacası farklı açılardan iyi muhakeme edildiğinde, Şâfiî'nin Sünnet'in Kur'an'la neshini caiz görmeyen görüşünün hiç de marjinal olmadığı, aksine yeniden değerlendirilmeye alınması gereken önemli bir yaklaşımın eseri olduğu kanaatindeyiz.

YÛNUS EMRE'YLE ÖLÜMSÜZLEŞEN TÜRK DİLİ Turkish Language Which Has Become İmmortal With Yunus Emre

C. Ergun ÇELİK*

“Yûnus bu sözleri çatar sanki balı yağa katar
Halka mata'larun satar yüki gevherdür tuz değül”

Abstract

The Osmanlıoğulları who domintaed over Byzians boundaries after the Selçuklular period in Anatolia, maintained political unity in 13. and 14.centuries.

The pure language which Yunus used in his poems and endless love he carried in his big heart inevitably made Yunus a ‘folk poet’ and Risaletü'n Nushiyye let him to be master in Divan Literature.

While Arabic and persian language were in demand in 13. and 14. centuries and Turkish language had not taken its place as folk language in literature, the pure and peculiar Turkish which Yunus used in his poems made Turkish language immortal. In that time Arabic and Persian languages were regarded as the laguage of high class (Palace and Theological school). Yunus exalted the basis level of Turkish Language.

Key Words: Yunus Emre, Turkish, Folk Language, Al Risala al Nushiya.

A- YÛNUS'UN HAYATI, EDEBİ KİŞİLİĞİ VE DÜNYA GÖRÜŞÜ

Yûnus Emre, Türk Milletinin yetiştirdiği en büyük şairlerden biridir. Yûnus Emre'nin nereli olduğu, nerede tahsil gördüğü, nerelerde bulunduğu, ne işle meşgul olduğu, nasıl yaşadığı hususları da meçhuldür. Sarıköylü veya Karamanlı oluşu meselesi hâlâ çözülememiştir. Yüzyıllardan beri halk arasında yaşayan inanca göre O, Sivrihisar yakınında Sarıköy'de doğmuş, çiftçilikle meşgul olmuş, Taptuk Emre adlı bir şeyhe intisap etmiş tekkelerde yaşamış ve veliliğe erişmiştir.

Hayatı ve kimliğine dair hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir. “Bilinen hususlar onun **Risâlatu'n – Nushiyye** adlı eserini h. 707 (m. 307 – 1308) yılında yazmış olması ve h. 720 (m. 1320 – 1321) tarihinde 82 yaşında iken ve-

* Y. Doç. Dr. C. Ergun ÇELİK , Siirt Üniversitesi Eğitim Fakültesi, cergun@dicle.edu.tr

fat etmesidir. Böylece h. 638 (m. 1240 – 1241) yılında doğduğu anlaşılan Yûnus Emre 13. yüzyılın ikinci yarısıyla 14. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır”¹

Yunus Emre’nin Miladî 1240/1241 ile 1320/1321 tarihleri arasındaki hayatı Anadolu Selçukluları devrinin sonu ile Osmanlı Devleti’nin kuruluş devrinde geçmiştir. Yûnus Emre’nin şiirlerinde bunu doğrulayan ipuçları bulunmaktadır. Şairimiz, şiirlerinde bu dönemlerde yaşamış olan Mevlânâ Celâleddin, Ahmed Fakih, Geyikli Baba ve Seydî Balum’dan bahsetmektedir².

“Velâyet – nâme” de ise **Yunus’un hayatı ile ilgili şu menkıbe yer almaktadır:**

“Öyle rivâyet iderler ki Hazret-i Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli’nin vilayet ve kerâmetleri ve menâkıb-ı haseneleri etrâf-ı âleme münteşir oldu, her taraftan mürid ve muhibleri gelüp yeme, içme, dem, semâ’, safâ, âlî meclisler olmağa başladı.

Her fakıyru’l – hâl kimesneler, erenler nazarında behre – yâb olup, giderleridi ve gelen kimesne, elbette bir nasîb aluridi.

Meğer Sivrihisar’un şimal tarafında Sarıköy nâm bir makamda Yûnus dirler, bir kimesne varidi. Gayet fakıyru’l – hâl olup çiftçilik ider ve ekin ekeridi.

Bir vakt kaht oldu, ekinden dahı bir nesne hâsıl olmadı. Bu kimesne, erenlerün evsaf-ı hamidesini işidüp herkes, kemâ hüve hakkuhu, ber – murâd olup mahrûm gitmedükleri ecluden murâd eyledi kim bir bahâne ile erenlerin hâk – i pây – ı şeriflerine varup kışaflanmak kadar nesne iltimâs ide....”

Yûnus boş giden boş döner diyor, öküzüne alıç (muşmulaya benzer bir dağ yemişi) yüklüyor, Hacı Bektaş diyor, yola düşüyor. Sulucakaraöyük’e varınca alıcını sunuyor... Buğday mı verelim, nefes mi?

Nefesi ne yapayım, bana buğday gerek diyor **YÛNUS**.³

Şairimiz, şiirlerinde Yunus Emre mahlasından başka, Yunus, Aşık Yunus, Koca Yunus, Derviş Yunus ve Miskin Yunus gibi isimleri de kullanmaktadır⁴.

“İlk adum Yûnus idi adumı âşık dakdum.

Terk itdüm ut u edeb şöyle haber bırakdum”

Beyti ile Yûnus’un adına Emre’nin eklendiğini kendi şiirinden öğrenmiş oluyoruz. Çünkü Emre sözcüğünün buradaki karşılığı ‘Hakk aşığı’dır⁵.

¹ Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı, İnceleme, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 12-18, 34-43; 45. Faruk Kadri Timurtaş, (1986), **Yûnus Emre Divanı**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara. 1986, s. 1.

² Timurtaş, a.g.e, 1

³ Abdülbaki Gölpınarlı, **Yûnus Emre ve Tasavvuf**, 1961, 51

⁴ Bkz. Tatçı, Yunus Emre Divanı, İnceleme, 18-19.

⁵ M. Aziz Bolel, **Yûnus Emre Hazretleri – Hayatı ve Divanı**, Eskişehir, 1983, s. 92.

Bununla birlikte Yunus Emre ismindeki Emre'nin nerden geldiği ve ne anlam taşıdığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Hatta Emre adında başka bir şairin varlığına dikkat çekilmektedir. Emre sözcüğü, kardeş ve arkadaş manalarındaki Ebre'den⁶ veya aşık, ve müptelâ (Yûnus Emre ve Şeyh Taptuk Emre gibi) anlamlarına gelen⁷ İmre'den türemiş olabilir.

Bir başka görüşe göre ise “Yûnus Emre’ ismindeki Emre kelimesi, Oğuz ilinin Emre (İmre) boyundan başka bir şey değildir. Oğuzlarda her boyun kendisine mahsus bir Damga’sı, bir ongun’u, bir söyök’ü vardır.”⁸

Yunus’un eğitim ve kültür düzeyine gelince bu konuda çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Yunus Emre’den bahseden en eski kaynaklar, O’nun ‘ümî’ olduğunu belirtirler⁹. Ancak, Türkçeyi bu kadar başarılı kullanan, kudretini bugüne taşıyan Yûnus ‘ümî’ olabilir mi? Yûnus, gerçekten okuma-yazma bilmiyor muydu? Bu sorunun cevabını kendisine bırakalım:

Ümmî benem, Yûnus benem, dördtür anam, dokkuz babam
İşk odına düşüp yanam sûk u bazar nemdür benüm.

Ne elif okudum ne cim varlıkdandır kelecim
Bilmeye yüz bin münecim taliüm ne ilduzdan gelür¹⁰

Yerde gökte bu ışk ile ışkdan gelür bu söz dile
Bi-çare Yûnus ne bile ne kara okıdı ne ak¹¹

Yukarıya nakledilen dizelerden her ne kadar Yunus’un okuma-yazma bilmediği ileri sürülebilirse¹² de bunun tersini gösteren beyitler de vardır. Mesela o

Benüm gibi mücrim kul var iste bir dahı bul

Dilimde ilm ü usûl dileğüm dünya sever.

mısralarıyla medreseye gittiğini, dilinde “ilm ü usûl” olduğunu söylemektedir. Hakikat şu ki Yunus Kur’an’ın ve Hadis’in özüne vakıftı. Aynı şekilde, aşağıda nakledeceğimiz dördlüklerden Yunus’un, Arapça ve Farsça’nın yanısıra, Tefsir, Hadis, İslâm Tarihi ve diğer İslâmî ilimleri tahsil ettiği anlaşılmaktadır.

⁶ Derleme Sözlüğü, Ankara 1993, 1658.

⁷ Yeni Tarama Sözlüğü, Ankara 1983, 83.

⁸ Kaplan, 160

⁹ Tatçı, Yunus Emre Divanı, İnceleme 20-21.

¹⁰ Yunus Emre Divanı, 58

¹¹ Yunus Emre Divanı, 139

¹² Bkz. Gölpınarlı, 1961: 90.

İlim ilim bilmekdür ilim kendin bilmekdür
Sen kendüni bilmezsın yâ nice okumakdur.

Dört kitabun ma'nisi bellüdür bir elifde
Sen elif dırsın hoca ma'nisi ne dimekdür¹³

Dört kitabun ma'nîsin okudum tahsil kıl
İşka gelicek gördüm bir ulu heceyimiş¹⁴

Yunus Emre'nin iki eseri vardır. Bunlar tasavvufî bir nsaihatname olan Risaletü'n-Nushiyye ile ilahilerin toplandığı Divan'dır. Mustafa Tatçı'nın Latin harfleriyle neşretmiş olduğu **Risâletü'n Nushiyye** başlangıçla beraber 600 beyit'ten oluşmaktadır. Tamamıyla didaktik bir mesnevi olan bu eser, XIII. ve XIV. yüzyıl Türk mesnevi edebiyatının ilk ve en güzel örneklerindendir¹⁵. **Divan ise** 415 şiirden oluşmaktadır.

Yunus Emre'nin hayatı hakkındaki bilgileri kısaca naklettikten sonra biraz da onun Türk tasavvuf tarihindeki yerinden ve dünya görüşünden de bahsedelim.

Yunus Emre'nin hangi tarikate mensup olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Çeşitli iddialar arasında en fazla üzerinde durulan tarikat, muhakkak ki, Mevlevilik ve Bektaşilik olmuştur¹⁶.

Yunus Emre, Vahdet-i Vücut, yani 'varlığın birliği' olarak adlandırılan tasavvufî mektebe mensuptur¹⁷. Dolayısıyla şiirleri de ağırlıklı olarak bu mektebin görüş ve düşüncelerini yansıtmaktadır:

Ne var söylenen dilde varlık Hak'undur kulda
Varlığım hep ol ilde ben bunda garib geldüm¹⁸

Şiirlerinde "Vahdet – i Vücut" felsefesini işleyen Yûnus, hayat ve ölümü, kainatı bu görüşle izah etmiş; ilahî aşk, varlık – yokluk, hayat – ölüm meseleleri üzerinde durmuştur. Ölüm temini onun kadar içli, duygulu ve derinliğine işleyen

¹³ Yunus Emre Divanı, 105

¹⁴ Yunus Emre Divanı, 133.

¹⁵ Risaletü'n-Nushiye, Tenkitli Metin, Mustafa Tatçı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 1-5, Tatçı, Yunus Emre Divanı, İnceleme, 45.

¹⁶ Tatçı, Yunus Emre Divanı, İncelemeler, 26-27.

¹⁷ Tatçı, Yunus Emre Divanı, İnceleme, 75.

¹⁸ Tatçı, Yunus Emre Divanı, İnceleme, 202.

bir şair, dünya edebiyatında da pek yoktur. Türkçenin bir edebiyat ve kültür dili olmasında ehemmiyetli bir rol oynamıştır”¹⁹.

Yûnus, tarikatlara ait bazı maddi şekil ve kalıplara önem vermemiştir. Sevgiyi manevi ve içten ele alması, O’nun özellikle bir tarikata bağlı olmadığını göstermektedir. Gönlünü derviş eyleyen kimse hiçbir usule, şekle, merasime bağlı kalmaz. “Herhangi bir tarikata bağlı görmek, onun enginliğini azaltmak, daraltmak demektir.”²⁰

O, şiirlerinde en çok ilahi aşk, insan sevgisi ve hoşgörü üzerinde durmaktadır. Yunus’un asıl davası Allah’ı bilmek ve sevmektir. Uzun bir hece olan aşk, elbette Yûnus’un gönülünü tutuşturmuştur. Ancak bu aşk Allah aşkıdır:

Yûnus Emre dir hoca girekse var bin hacca
Hepisinden eyüce bir gönüle girmekdür.

Yûnus, ruh ve Tanrı’nın varlığına inanmayan insanları gafletten uyandırmak için, aşağıdaki beyitlerde olduğu gibi, sık sık ölümü ve ahireti hatırlatır:

Teferriç eyleyü vardum sabahın sinleri gördüm
Karışmış kara toprağa şu nâzûk tenleri gördüm

Yûnus, bu şiirinde daha ziyade ölümün insan vücudunu nasıl yok ettiğini müşahhas olarak göz önüne koymuştur. Dini veya metafizik fikirlerle ahlâkî fikirleri birbirinden ayırmayan Yûnus başka şiirlerinde ölümü, insanları aldatan fani değerleri yok edici bir vâkıa olarak gösterir.

İnsanlar günlük hayatlarında umumiyetle iki şeye, mal ve mülk ile iktidara fazla önem verirler. Bu yüzden hem Tanrı’yı, hem de insanoğlunu yücelten kıymetleri unuturlar. Ölüm onlara bu fânî değerlerin boşluğunu gösterir²¹.

Yûnus, Anadolu’da beylikler arasındaki kavga yıllarında sevgiden bir çıkar açmıştır. Kin ve gönül kırıcılığına karşı hoşgörü ve sevgi dersi vermiştir. Birliği, kardeşliği ve insanlığı öğretmiştir. Yûnus, insana insanca değer vermiş, sevgisiyle insanları birleştirip, kaynaştırmış ve kardeşleştirmiş; Anadolu kardeşliği yaratmıştır. Sevgiden barış ve kardeşlik iksirini vermiştir. Bu iksir O’nu önce Anadolu’da, sonra dünyada sevgi mimarı yapmıştır.

Yûnus için “Derviş” sözcüğünü çok kullandığından ötürü “Bektaşî’dir” diyenler de vardır. Ancak Yûnus Emre, “dervişlik” deyişiyle gönülünün, Allah’a yakınlığını, tasavvuf anlayışının getirdiği sevgi ve hoşgörü gücünün büyüklüğünü söylemek ister:

¹⁹ Timurtaş, “Türkiye Edebiyatı” *Türk Dünyası El Kitabı*. 12. Asırdan 19. Asrın Ortasına Kadar, Ankara 1976, 416.

²⁰ Timurtaş, Yunus Emre Divanı, 28.

²¹ Mehmet Kaplan, “Yûnus Emre’ye Göre Zaman – Hayat ve Var Oluşun Mânası”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Sayı:XX, İstanbul 1973, s. 11 – 26

Tehî görmen kimseyi hiç kimesne boş deġül
Eksükliġile nazar erenlere hoş deġül

Gönlünü derviş eyle dost ile biliş eyle
İşkıla eri şol ma'nide derviş içi boş deġül

Derviş bilür dervişî Hak yolına turmuş
Dervişler hümâ kuşu çaylak u baykuş deġül

Dervişlik aslı candan geçdi iki cihandan
Haber virür sultandan bellüdür yad kuş deġül

İy Yûnus Hakk'ı bilen söylemez hergiz yalan
İkilik ile gelen toġrı yol bulmuş deġül²².

A. YUNUS EMRE'NİN TÜRK DİLİNE YAPTIĞI KATKILAR

Yûnus Emre'nin yaşadığı 13. yüzyılın ikinci yarısıyla 14. yüzyılın ilk yarısında; Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Anadolu'da yazılan binlerce eser; din dili Arapça ve belagat dili Farsça ile yazılmıştır. Ancak bu diller sadece saray muhitinde kullanılmış ve halk tarafından kabul görmemiştir. Türkçe ve Türk dili ise halk tarafından kullanılmaya devam etmiştir.

İşte böyle bir ortamda aruz ve hece vezniyle şiirlerini yazan Yûnus, Türk İslâm tasavvufunu açık, sade, derin, samimi ve heyecanlı bir şekilde terennüm etmiş; son derece coşkulu, içli, lirik şiirler yazmıştır. Halk arasında kullanım sahası bulamayan; din dili Arapça ve belagat dili Farsça ile yazılan onca esere karşılık, Yûnus, halkın şairi olarak ölümsüzleşmiştir.

Yunus Emre, XIII. yüzyılda Anadolu sahasında Oğuz Türklerinin konuşup yazdığı 'yazı dili'nin en önemli temsilcisidir. Türkiye Türkçesi'nin tarihi devresinin ilk safhasını oluşturan ve 'Eski Anadolu Türkçesi' adı verilen bu şivenin meydana gelmesinde Yunus Emre önemli bir rol oynamıştır²³.

Yûnus, yedi yüzyılı aşkın bir zaman diliminden seslenen ve bu yüzyılların görünemez, bilinemez perdesinden sıyrılıp, hayatın, zindeliğin, güzelliğin görünürlüğünü ve bilinirliğini zihnimize resmedercesine anlatmıştır.

Yûnus Emre, şiirlerinde Türkçeyi en iyi kullanan şairlerin başında gelmektedir. Onun Risaletü'n-Nushiye'de kullandığı dil Eski Türkiye Türkçesi de-

²² Yunus Emre Divanı, Tenkitli Metin, Mustafa Tatçı, 174.

²³ Tatçı, Yunus Emre Divanı, İnceleme, 66

diğimiz ve Oğuz Türkçesinin edebileşmiş şekli olarak gördüğümüz bir dildir. Bu dil, Yunus'un şiirleriyle çok yüksek bir seviyeye ulaşmış, daha ahenkli, daha estetik ve daha yeni manalar kazanarak, Yunus'tan sonra gelen hemen bütün sufi şairleri etkilemiştir. Risale'de, her ne kadar bol miktarda Arapça ve Farsça kelimeler kullanılmışsa da "depitmek, kızdırmak, dağı, dükeli, sakıngıl, bular, şolokdem, eyerlü, sınımmak, yaşırmak" gibi arkaik pek çok Türkçe kelime de kullanılmaktadır²⁴.

Konusu bakımından tamamen milli motiflerle bezenen bu eser, dil ve üslup yönüyle de Türk ve millidir²⁵.

Yunus'un kullandığı kelime ve ifade kalıpları, mecaz ve ıstılahlar, Türkçenin edebileşmesi yolunda hakiki bir dönüm noktasıdır. Esasen, Yunus'un eserlerinde görülen gramer kuralları, Sultan Veled'in, Gülşehri'nin, Ahmed Fakih ve Aşık Paşa gibi o devri mutsavvıf şairlerinin eserlerinde de görülür. Fakat Yunus'un üslubu, kendine has bir edebilik, estetik ve eda taşımaktadır.²⁶

Oğuz Türkçesinin en güzel örneğini sunan Yunus'un kullandığı dilin halk dili olmasının yanında şiirinin özgün, çekici ve etkileyici olması, Onu yaşadığımız asrın ilerisine taşımıştır.

Yunus'u ölümsüzleştiren özelliği, kullandığı sade dil ve sevgiyi ulusallaştırma değil, uluslararası düzeye taşımasıdır.

Anadolu Türk Edebiyatı için, 13. yüzyıl bir dönüm noktasıdır. Türk Edebiyatı, bu yüzyıldan sonra Halk Edebiyatı ve Divan Edebiyatı olmak üzere iki kısımda incelenir. Anadolu medreselerinde yetişenlerle dışarılardan gelen bilgiler Arapçayı, sanatçılar Farsçayı, devletse her iki dili resmi işlerde kullanırken, Türkçe halk arasında kullanılır ve halkın dili olmaya devam eder.

Anadolu'da gelişip yükselen İslâmî tesir altındaki yazı dili, şair ve musannifleri, halkın anlamadığı, bilmediği Arapça ve Farsça eserler vermeye yöneltmiştir. Arapça ve Farsçanın çok kullanıldığı 13 ve 14. yüzyılda Anadolu Türkçesinin Yunus dışındaki bilinen müellifleri Ahmed Fakih²⁷, Sultan Veled²⁸, Şeyyad

²⁴ Tatçı, Risaletü'n-Nushiye, Tenkitli Metin: Tatçı, 5.

²⁵ Risaletü'n-Nushiye, Tatçı, 5

²⁶ Tatçı, Yunus Emre Divanı, İnceleme, 66.

²⁷ Ahmed Fakih, Eski Anadolu Türkçesinin, bugün elde bulunan vesikalara göre bilinen en eski şairidir. Ölümü m.1222 yılı olarak kabul edilir. Hayatı hakkında pek bilgi yoktur. "Çarhnâme" adlı eseri 83 beyittir. Anadolu Türk nazmının ilk Müslüman kültürüyle yazılmış eseridir. "Kitab-ı Evsaf-ı Mesacidi Şerife" adlı risalesi ise 339 beyittir.

²⁸ Sultan Veled (1226 – 1312). Eserleri: Divan (Aruz vezninin 29 bahri esas alınarak tek ciltle 29 küçük divan halinde tertip edilmiştir). İbtidânâme, Rebâbnâme, İntihânâme (başlama-inleme -sona erme) Aynı eserin üç cilt halinde incelenmesi mümkün olan üç mesnevi. Toplam beyit sayısı 26.000. Maarif ise Dedesi Sultanü'l Ulemâ Bahaüddin Veled'in Maarif adlı eserini takliden yazdığı mensur bir eserdir.

Hamza²⁹ ve Hoca Dehhani'dir³⁰. Bunlar arasında Yûnus'un yeri apayrıdır. Çünkü Yûnus Türkiye Türkçesinin bugünkü duruma gelmesini sağlayan temel taşlardan biridir.

Bilindiği gibi hiç bir dilin mutlak arılığı söz konusu değildir. Diller; sosyal, kültürel ve ekonomik yönden sözcük alış-verişlerinde bulunduklarına göre, 13 yüzyılın Türkçesi de Arapça ve Farsça tesirinde kalmıştır. Yûnus, halkın dilini günümüze taşımıştır. 13 ve 14. yüzyıl Anadolu'sunda beyliklerin resmi dili olan Arapça ve Farsça ile halka hitap etmeyen ve halka ulaşamayan yüz binlerce beyit yazılmış, eserler vücuda getirilmiştir. Arapça ve Farsçanın Yüksek Zümre (saray ve medrese) dili olarak geçerli olduğu bu zamanda bilinen 76.357 Arapça ve Farsça beyite karşılık, 2152 Türkçe beyit yazılmıştır.

Yûnus, Anadolu'da Türk beylikleri döneminde beyliklerin ve Türklüğün şuuruna tercüman olmasını bildiği için Türkiye Türkçesi döneminin temel taşlarından biri olmuştur. Türk edebiyatının uluları kabul edilen çağdaş şairler ile Yûnus'un şiirlerinin "Türkçe" bakımından daha geniş bir biçimde mukayese edilmeleri gerekmektedir. Ancak burada şu kadarını söyleyelim ki bu büyük şairlerin 13.yüzyıl ürünü olarak yazmış oldukları Türkçe beyit sayısı Sultan Veled'de toplam 366'dır. Bunun 76 beyti İbtidânâme Mesnevisinde, 162 beyti Rebabnâme Mesnevisinde, 128 beyti de Türkçe, Türkçe-Farsça ve Farsça- Rumca şeklinde Divanında'dır. Ahmed Fakih'te bu sayı 83 beyit (Çarhnâme), Şeyyad Hamza'da ise 1517 beyit (Yusuf u Züleyha), 6 gazel ve 59 beyit ve Dehhanî'de de 94 beyit.

Yûnus'un şiirlerinde Türkçenin kudretini gördüğümüz gibi şiir ve anlatım dilindeki etkisini de görmekteyiz. Şiirlerde Türkçenin estetik kullanımı, bunların büyük bir sanatçının dilinden çıktığını ortaya koyar. "Türkçeyi eşsiz bir sanatkâr olarak büyük bir kudretle ve hünerle kullanan Yûnus Emre, dilimizin milli sesini, milli çehresini ve dehasını o devirde en iyi şekilde aks ettirmiş; Türkçenin bir edebiyat ve kültür dili olmasında ehemmiyetli bir rol oynamıştır. Yûnus, büyük bir Müslüman Türk hümanistidir"³¹.

Kur'an- ı Kerim'i anlayacak kadar Arapçayı, Mevlânâ'yı anlayacak kadar Farsçayı bilmesi Yunus'un iyi bir medrese tahsili gördüğünü açıklar. Bununla birlikte o, Arapça ve Farsçayı değil de Türkçeyi kullanmıştır. Bu da Türkçenin halk arasında yaşadığını ve halk dili olduğunu göstermektedir. Yûnus'un "yedi asırlık zaman seddi'ni aşarak günümüze kadar uzanması ve sesini cemiyetin bü-

²⁹ Şeyyad Hamza: Yusuf u Züleyha adlı dinî tasavvufî mahiyette Türkçe bir eser yazmıştır. Bu eser 1517 beyitten oluşmaktadır.

³⁰ Hoca Dehhanî, 20.000 beyitten oluşan Farsça bir Şehname'si ile ünlüdür.

³¹ Timurtaş, 416.

tün zümrelerine duyurabilmesi bundandır... Büyük şairi Türk dili tarihindeki gerçek yerine oturtmak henüz mümkün değildir.”³²

“Yûnus’un üslubu açık, yalın, sade, düz, tabîi, özentisiz, gösterişsiz, süssüz ve dosdoğru bir söyleyiştir.”³³

“O Yûnus Emre ki; tam anlamıyla inanmış bir gönül adamı olarak, bütün insanlığı engin hoşgörüsü ile sevgi potasında eriterek kucaklamış, milli dil ve şekillerle de Türkçeyi emsalsiz bir zarafet abidesi hâline getirmiştir.”³⁴

Yunus Emre, yaşayan Türkçeyi, halkın öz dilini olanca kıvraklığı, derinliği ve rengiyle kullanmıştır. Türk Dilinde ve Türk şiirinde en geniş ve en başarılı birleştirmeyi Yûnus Emre yapmıştır. Çağdaşları gibi Arapça ve Farsçaya yönelmemiş dosdoğru halkın dilini kullanmıştır. Bu da Türk mefkûresini, Türk Dilini ve Türk Kültürünü, Arapça ve Farsçanın hüküm sürdüğü Anadolu’da devam ettirdiğini gösterir ki, çok önemlidir. Böylece o, Türk Dilinin ve Türk Tarihinin ruhunu devam ettirmiştir.

Yûnus, milleti gibi inandığı, milleti gibi duyduğu ve milletin dili ile yazdığı ölçüde ebedileşmiştir.

Mevlânâ, Ahmed Fakih, Sultan Veled, Gülşehrî, Aşık Paşa, Ahmed Yesevî, Nesimî, Şeyyad Hamza gibi bir çok mutasavvıf şairle aynı düşünce noktasında olan Yûnus, kullandığı halk dili ile ve üslubu ile onlardan farklıdır. O, halk temsilcisi olduğunu ortaya koymuştur.

Bu koca Türkmen şair, Anadolu’da beylikler arasındaki kavga yıllarında sevgiden bir köprü kurmaya, birlik sağlamaya çalışmıştır. Yûnus, Türk halkı ile iç içedir. Sevgisi, hoşgörüsü, kutsal inanç konularındaki duygularından dolayı, halkın bağrına bastığı bu Türkmen şair, sonsuza dek sevgisiyle yaşayacaktır.

Yûnus’un sanki aramızdaymış gibi ilahilerini okumakta ve Türkçenin kudretini halkın diliyle yaşamaktayız. Arapça ve Farsça saray ve medrese dili iken, halkın diliyle bütün tasavvuf esaslarını öyle ustaca ifade etmiş ve eserlerini halk arasında o denli kuvvetle yaşatmıştır ki; yalnız Halk Edebiyatımızda değil, hiçbir edebiyatta benzeri görülmemiştir.

Yûnus’ta sözü okuyan ya da duyan, kendisini O’nda bulur. Söz, düşünce süzgecinden geçirilen, kini – kırıcılığı – nifakı ortadan kaldıran güçlü bir araçtır. Gönül okşayıcı, sevgi dolu, yapıcıdır söz. Kaynağı gönül yapıcılığından geçer. İnsanı dile getirmek, anlaşılmak, anlaşabilmektir söz. Yunus, şu dizelerde sözün önemi ve etkisinden bahseder:

Keleci bilen kişinin yüzünü ağ ide bir söz

Sözi bişirüp diyenün işini sağ ide bir söz

³² Necmettin Hacıeminoğlu, Yûnus’un Türkçesi. Türk Edebiyatı Dizisi, 1991, s. 152.

³³ Hacıeminoğlu, 156.

³⁴ Önder Göçgün, Yûnus Emre’nin Ziya Gökalp Üzerindeki Tesirleri, 1991, 5.

Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı
Söz ola ağulu aşî balıla yağ ide bir söz³⁵

Yûnus'un bir başka özelliği, Türkçeyi kullanışıdır. Anadolu yüzyıllarca onu bir 'ermiş şair' olarak bağrına basmıştır. Bana sorarsanız Yûnus'un ermişliği Türkçesinde dir."³⁶

Yûnus, halkla yaşayan, yaşatan; samimi, heyecanlı, gerçek bir dahi Türkmen şairdir. "Yûnus Türk Edebiyatında başlı başına bir ekoldür. " O sadece bir din adamı, bir şair değil, birliği sağlayan, din, dil ve sanatta olduğu kadar milliyet, kültür, hars, insanlık ve sosyal yönlerde de çağının insanların bir rehberi ve lideri olmuştur."³⁷

Yunus'un çağının konuşma diliyle (Oğuz Türkçesiyle), yani halkın diliyle ulaşılması güç bir anlatım gücüne vardı, Türk Dilini zirveye çıkardığı bir gerçektir. Yûnus, Türk Dilinde ve Türkçe anlatımda bir dönüm noktasıdır.

Yûnus Emre 13. yüzyılda Anadolu'da Farsça ve Arapçaya karşı sessiz sedasız bir devrim yapmıştır. Bu , Anadolu halkının var olalıdan bu yana kullandığı Türkçenin idamesi devrimidir. Türk mefkûresi içinde Türkçenin abideleşmesi devrimidir.

"Yûnus, halkın dilini en canlı, en ışıkl, en sıcak biçimde kullanmıştır. Türkçenin bir bilim dili, bir kültür dili olmasında hizmeti son derece büyüktür. Bu dil Türk – İslâm medeniyetinin o devirde taşıdığı halk dilinin bütün zenginliğini barındıran bir dildir. Halkın bütün duygu, heyecan ve düşüncelerini, bütün iç zenginliğini en iyi şekilde verebildiği için de, son derece samimi ve bizdendir."³⁸

SONUÇ

Yûnus Emre, dilimizin milli sesini, milli çehresini yaşadığı devirde en iyi yansıtan sanatkârdır. Kullandığı dil en güzel, en halis Türkçedir.

Yûnus Emre, devrinin yaşayan Türkçesini, halk arasında anlamı bilinen ve kullanılan sözcükleri ustaca kullanmış, halkın kullandığı Türkçeyi başarılı bir biçimde sunmuştur.

Yûnus'un şiirlerinde kullandığı dil, halkın arasında kullanılıp anlamı bilinen fakat Türkçe olmayan sözcükleri alırken bile onlara milli bir ahenk kazandırmış, adeta o sözcükleri fethetmiş ve günümüze taşımıştır.

³⁵ Yunus Emre Divanı, Tenkitli Metin, s. 113

³⁶ Araz, 29.

³⁷ Bolel, 57.

³⁸ Timurtaş, Yunus Emre Divanı, 36.

MUSLİHUDDÎN EL-LÂRÎ'NİN *TEFSÎRU SÛRETİ'L-KADR*
İSİMLİ RİSALESİ
(Analitik Bir İnceleme Ve Eserin Edisyon-Kritiği)

An Edition and Analytical Analysis of the “Tafsîr Surah al-Qadr”
Written by Muslihuddîn al-Lârî

Dr. Ali AKAY*

Abstract

Muslims have concerned mainly with the Qur'ân from very beginnings on to discover its semantic affluences. And in the course of time many works have appeared on the subject. In addition to innumerable commentaries on the Qur'ân, surah and even verse commentaries are available in rich number. Muslihuddîn al-Lârî also wrote a commentary on the surah al-qadr which is known as “Tafsîr Surah al-Qadr”

In this article I made an edition of the text which has never been published, alongside with an analytical analysis.

Key Words: Tafsîr Surah al-Qadr, Interpretation, Surah Interpretation, Commentary Methods.

Giriş

Allah'ın insanlığa son mesajı olan Kur'ân, tüm insanlar için hidayet rehberidir.¹ Rasulullah, onu tebliğ ve tebyîn etmekle görevlendirilmiş² ve Kur'ân'ın hayata tatbik keyfiyetini de kendisi örnekleriyle göstermiştir³. Kur'ân'ın ilk muhatapları olan sahabilerin, ayetlerin nüzûlüne şahit olmaları ve bu nüzula sebep teşkil eden olayların içinde yer almaları ve anlayamadıkları hususları Rasulullah'a sorup öğrenme imkânına sahip olmaları hasebiyle tefsirleri son derece genel ve yüzeyseldi. Daha sonraki dönemlerde fetihlerle birlikte Müslümanlar, farklı din, dil ve kültürlerle mensup milletlerle karşılaştılar. Bu farklı milletlere mensup olan birçok insan İslam'a girdi ve tıpkı Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi, onların da ilgilerinin odağında Kur'ân yer aldı. Onun anlaşılması ve yorumlanması temel problemlerinden biri olma özelliğini korudu ve bu amaçla yürütülen

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi. (aliakay962@hotmail.com)

¹ el-Bakara, 2/2, 185; Âl-i İmrân, 3/4; el-En'âm 6/88, 157; el-Kasas, 28/43; ez-Zümer, 39/23.

² İbrâhîm, 14/4; en-Nahl, 16/44, 64.

³ Bkz. el-Ahzâb, 33/21; el-Mümtehine, 60/6.

faaliyetler artarak devam etti. Bu faaliyetlerin bir sonucu olarak, yaşadıkları ortam ve bilgi düzeylerine göre Kur'ân'ı yorumlamaya çalışan Müslümanlar, usul ve yöntem açısından birbirinden farklı çalışmalar ortaya koydular. Allah'ın Kelamı'nın anlaşılması maksadıyla, rivayet, dirayet, işârî, fikhî, kelimî vs. metotlar kullanarak sayısız tefsir çalışmaları ortaya koydular. Bu tefsirlerin bir kısmı Kur'ân'ı baştan sona ele alırken diğer bir kısmı ise sûre ve ayet tefsirleri şeklinde olmuştur.⁴

Müfessirleri sûre tefsiri yazmaya sevk eden amillerin başında sûrelerin fazilet ve önemleri gelmektedir. sûrelerin faziletleriyle ilgili Hadis külliyyatında yer alan bazı rivayetler, müfessirleri özellikle kısa ve namazlarda okunan sureler üzerinde durmaya ve bu sûrelerin tefsirlerini yazmaya sevk ettiği de söylenmiştir. Bunun yanında Kur'ân'a hizmet aşkı, hastalık, yaşlılık gibi sebeplerle Kur'ân'ın bütününe tefsir etmeye imkân bulamama gibi sebeplerle en azından bir surenin müfessiri olma isteği, sûre tefsirlerini yazmaya sevk eden amiller arasındadır.⁵

Bu makalede, Muslihuddîn el-Lârî olarak bilinen Muhammed b. Salâh b. Celâl b. Kemâl b. Muhammed el-Multevî el-Ensârî es-Sa'dî el-Ubâdî eş-Şâfi'î el-Lârî'nin (916/1510-986/1579)⁶ bir sûre tefsiri olan ve henüz yayımlanmayıp yazma halinde bulunan *Tefsîru sûreti'l-Kadr* isimli eserinin analitik bir değerlendirilmesi ve edisyon-kritiği yapılmıştır.

Tefsîru sûreti'l-Kadr Muslihuddîn el-Lârî'nin tefsir çalışmalarından biridir. el-Lârî bu eserini zamanının Diyarbekir valisi İskender Paşa'ya ithaf etmiştir. Bunu eserin girişinde belirtmiştir. el-Lârî'nin, biyografi çalışmalarında *Tefsîru sûreti'l-Kadr* adıyla gösterilen bu risalesinin tek bir nüshasını tespit edebildik. Elimizdeki bu nüsha, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde Veliyüddin Efendi 3182 numarada kayıtlıdır. 233-247 varakları arasındadır. Yazısı taliktir. Hicri 991 yılında Ali b. Ali el-Bûsîrî tarafından yazıldığına dair kayıt taşımaktadır.

el-Lârî'nin bu risalesi mevzuî/konulu tefsir çalışması olmaktan daha ziyade mevzuî/Parçacı bir metotla yapılmış bir çalışmadır. Çünkü bir sûre içerisinde yapılan mevzuî/konulu tefsir, herhangi bir sureyi bütün konuları

⁴ Hatta son dönemlerde konulu tefsirler, sure konulu tefsirler, kavram konulu tefsirler de yapılmıştır.

⁵ Çiçek, Yakup, *İhlâs suresi tefsiri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, 64.

⁶ el-Lârî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Hulusi Kılıç, "Lârî, Muslihuddîn", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 103-104; Ali Akay, "Muslihuddîn el-Lârî'nin 'Burhânût-temânu' ile ilgili bir risalesi", *Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 2005, C. VII, S. I, s. 147-171.

itibariyle ele alıp, surenin genel ve özel hedeflerini tespit ettikten sonra, konular arasındaki ilişkiyi ortaya koymak suretiyle yapılan çalışmalardır⁷. Halbuki el-Lârî bu sûre tefsirinde böyle bir metot takip etmemiş aksine Kur'ân'ın genel tefsiri için kullanılan tefsir metodunu izlemiştir.

Biz bu makalede eseri rivayet, dirayet ve işarî yönden değerlendirdik. Risalenin metni de makalemizin bir parçası olarak hazırlanarak sunulmuştur. Bu metin hazırlanırken eldeki tek nüsha kullanılmıştır. Müellifin kaynak adı zikrederek yaptığı alıntıların yerleri bu eserlerden bulunarak dipnotlarda gösterilmiştir. Şahıs ve eser adı belirtmeden yaptığı alıntılarının yerleri ilgili kaynaklara müracaat edilmek suretiyle tespit edilmeye çalışıldı. Ayet ve sure numaraları metin içinde gösterilmiştir. Hadisler turnak içine alınmıştır. Metne yaptığımız her türlü ilave köşeli parantez [] içine alınmıştır.

1. Rivayet Yönü

Kur'ân'ın Kur'ânla, Resulullah'ın sünneti (sav), sahabe ve tabiunun sözlerine dayanılarak yapılan tefsire rivayet, nakli veya me'sûr tefsir denilmektedir. Rivayet tefsirleri bize ayetlerin manaları, kıraat vecihleri, muhkem veya müteşabih oldukları, nüzûl sebepleri, nasih ve mensuhu ve geçmiş ümmetler hakkında bilgi verir.

Kur'ân tefsirinin kaynakları arasında ilk sıra Kur'ân'ın kendisine aittir. Zira Kur'ân'ın parçaları yerine göre birbirlerini tamamlayan yerine göre birbirlerini açıklayan özellikleriyle ayrılmaz bir bütün oluştururlar. Bir yerde kapalı olan bir ifade başka bir yerde açık, bir yerde muhtasar olarak verilen bir düşünce başka bir yerde tafsilatlı, bir yerde mutlak olan başka bir yerde mukayyed, bir yerde umum ifade eden bir husus başka bir yerde tahsis edilmiş şekliyle geçebilir. Bundan dolayıdır ki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, İslamın başlangıcından beri bilinen ve yeri geldikçe alimlerce önemi vurgulanan bir husustur. Resulullah (sav) da bu tür tefsirin ilk örneklerini vermiş ve bu örnekleriyle Kur'ân'ı Kur'ân'la anlamının gereğine işaret etmiştir⁸.

Kur'ân'dan sonra tefsirin ikinci kaynağı Hz. Peygamber'in sünnetidir. Çünkü Hz. Peygamber hem kendisine vahyedilen Kur'ân'ı muhataplarına tebliğ etmiş hem de manası anlaşılmayan hususları açıklamıştır.

Rivayet tefsirinin diğer bir kaynağı da sahabe kavilleridir. Sahabe bir taraftan vahyin inişini bizzat müşahede edip meydana gelen olayları yaşa-

⁷ Demirci, Muhsin, *Konulu tefsire giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 105.

⁸ Bkz. Yıldırım, Suat, *Hz. Peygamberin Kur'ân'ı tefsiri*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006, I, 24.

miş bir yandan da anlayamadıkları hususları Resulullah'a sorarak öğrenme imkanına sahip olmuştur. Onların bu durumları onları Hz. Peygamber'den sonra en güvenilir kaynak konumuna yükseltmiştir.

el-Lârî'nin, Rivayet tefsir metoduna başvurduğu görülmektedir. Öncelikle bazı ayetleri Kur'ân'ın diğer ayetleriyle tefsir etmeye çalıştığı görülmektedir. Mesela Kadir gecesinin ed-Duhân suresinde zikredilen "*mübarek gece*"yle aynı olup olmadığı konusunda hem Kadir suresindeki diğer ayetlere hem de ed-Duhân suresinin "*katımızdan bir emirle her hikmetli iş o gecede ayırt edilir*"⁹ ayetlerine başvurur ve bazılarına göre "*mübarek gece*" den maksat Kadir gecesi, bazılarına göre Berat gecesi olduğunu belirttikten sonra Kadir gecesi olduğuna dair delilleri zikreder. Yine el-Bakara suresinin "*Ramazan ayı Kur'ân'ın kendisinde indirildiği aydır*"¹⁰ ayetini delil getirerek Kur'ân'ın Ramazan ayında indirilmeye başlandığını ve alimlerin çoğunluğuna göre Kadir gecesinin de bu ayda olduğunu, bu durumda da ed-Duhân suresinde belirtilen "*mübarek gece*"nin de Berat gecesi değil, Kadir gecesi olması gerektiğini söyler.

Kadir gecesinin tefsiri konusunda sahabe ve tabiun alimlerinden aktarılan rivayetleri alır ve bu konudaki yorumların çokluğunu Kadir gecesinin büyüklüğüne ve şerefine delil olarak sayar. Söz konusu rivayetler İbn Hacer el-Askalânî'nin "*Fethu'l-Bârî lî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*" isimli eserinde de zikredilmiştir. el-Lârî muhtemelen orada zikredilen görüşleri bir tasnife tabi tutarak aktarmıştır. Ancak el-Askalânî kırk altı görüş zikrederken, el-Lârî kırk iki görüş zikretmiştir.

Kadir suresinin fazileti konusunda el-Vâhidî'nin tefsirinde zikrettiği ve ez-Zemahşerî'nin de tefsirinde aktardığı hadisi zikreder. Hadisin ayete muarız olduğunu, hadisin kaynağı araştırıldığında bunun mevzu olduğunun görüleceğini söylemektedir. Hatta bizzat hadisin ravisi tarafından mevzu olduğunun itiraf edildiğini belirtmektedir. Bu sebeple hadisi tefsirlerinde zikreden Vâhidî ve onu takip edenlerin hata yaptıklarını belirtir. Bununla beraber surenin faziletiyle ilgili olan bu hadisi değerlendirirken kullanmış olduğu hadis tenkidi yöntemini, ayetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak rivayet ettiği hadis için kullanmadığı görülmektedir. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber, rüyasında, Emevîlerin minberi üzerinde tepindiklerini görmüş ve bu duruma üzülmüş, bunun üzerine Kadir suresinin, Emevîlerin bin aya karşılık gelen yönetim sürelerinden daha hayırlı olduğunu bildiren bu ayet

⁹ ed-Duhân, 44/4-5.

¹⁰ el-Bakara, 2/185.

nazil olmuştur. Halbuki İbn Kesîr, ayetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak zikredilen bu hadisi senet yönünden sağlam görmekle birlikte, metin açısından son derece garib olarak nitelemiştir¹¹. Mustafa Sadık er-Rafî'î, İmamiyye Şiası tefsirlerinde de aktarılan bu rivayetteki yorum tekniğini cefr ilmiyle ilişkilendirmiş ve bunu subjektif bir görüş ve Kur'ân'ı kendi keyfi temayüllerine göre yorumlama olarak görmüştür¹².

el-Lârî, Kur'ân'ın nüzulü ile ilgili rivayetleri, Kadir gecesinin işaretleri ve onu idrak etmenin sevabı hakkında hemen hemen bütün klasik tefsirlerde ve hadis külliyyatında yer alan görüşleri zikretmiş ve bu konudaki rivayetleri aktarmıştır.

Yarandığı bazı kaynak kitapların ve şahısların ismini vermekle birlikte bazen de isim vermeden “*ruviye*” ifadesi ile nakillerde bulunmuş, bazı hadisleri de “*ruviye*” şeklinde nakletmiştir.

2. Dirayet yönü

İslam coğrafyasının genişlemesi neticesi yeni hadiselerin, felsefî fikirlerin ve mezheplerin ortaya çıkması, nübüvvet asrından uzaklaştıkça müslümanların bilgi ve kültürlerinin zayıflaması vb. sebeplerden dolayı ortaya çıkan dirayet tefsiri, Kur'ân'ın tefsirinde rivayetlerle sınırlı kalmayıp, Arap dil ve edebiyatı, dini ve felsefî ilimler ile çeşitli müspet ilimlere dayanılarak yapılan tefsirdir. Bu çeşit tefsire *rey tefsiri* veya *ma'kul tefsir* de denilir. ez-Zehebî *et-tefsir ve'l-müfessirûn* isimli eserinde rey ile tefsir yapan müfessirin, müfessirde bulunması gereken özellikleri taşımasından sonra “Arap sözlerini, konuşma şekillerini, Arapça lafızların manalarını ve delalet vecihlerini bildikten sonra cahiliyye devri şiirinden de yararlanarak Kur'ân'ı kendi içtihadına göre tefsir etmesidir” demektedir¹³.

Kur'ân Arapça bir dille indirildiği için onu anlamanın yolu öncelikle onun dilini ve özelliklerini anlamaktan geçer. Dilini anlamada da dilbilimsel tahlillerin önemi büyüktür. Çünkü dilbilimsel tahlil, metni oluşturan kelime, kavram, deyim ve terkiplerin etimolojik ve semantik açıdan incelenmesi, cümle tahlilleri, kelimelerin hakikat ve mecaz itibarıyla konumu, belağî nüktelerin ve çeşitli sanatların değerlendirilmesi demektir¹⁴. Bu bağlamda müfessirler, dil ve edebiyat alimleri, Kur'ân'ı tefsir ederlerken, Kur'ân'ın bir dil nesnesi olması hasebiyle tefsirlerinde gramer, belağat, meanî gibi disiplinler kullanmışlar, kelimelerin kökü, yapısı, anlamı ve

¹¹ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1979/1388, IV, 530:

¹² Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve aşırı yorum*, Kitabiyat, Ankara, 2003, s. 392.

¹³ ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, trs. I, 256.

¹⁴ Demirci, Muhsin, *age.*, 124.

gramer açısından durumu, cümlelerin irabı, Kur'ân nazımının içerdiği belâğat noktaları üzerinde durmuşlardır. Bunun yanında Kur'ân'ın kullandığı Arapça'ya ulaşabilmek amacıyla semantik bir kaynak olarak Cahiliyye şiirini kullanmışlar ve Arap şiirindeki kullanımından hareketle kelimelere izahlar getirerek, kelimelerin hakikî ve mecazî anlamlarını tespit etmeye çalışmışlardır. Burada Kur'an üzerinde yapılan Kur'ân'ın yabancı, anlaşıl-maktan uzak, kapalı ve Araplar arasında yaygın bir şekilde kullanılmadığı için pek bilinmeyen kelimelerini açıklayan *Garibu'l-Kur'ân*, kelimelerin ayet içerisindeki konumundan söz eden *Î'râbu'l- Kur'ân*, Kur'ân lafızlarını bütün yönleriyle inceleyen *Lügatu'l-Kur'ân*, Kur'ân'ın müşkil ayetlerini telif etmeye çalışan *Müşkilu'l Kur'ân* ve Kur'ân'ın kullandığı herhangi bir kelimenin birden fazla farklı anlamı ile aynı anlamı ifade eden farklı keli-melerini inceleyen *Vücûh ve Nezâir* ilimleriyle ilgili eserlere bakıldığında bu tür çalışmaların ne kadar yoğunluk kazandığı görülebilir.

Ayrıca konunun ehemmiyeti açısından özellikle ez-Zemahşerî, el-Beydâvî, er-Râzî, en-Nesefî, Ebu Hayyân ve Ebusuûd gibi filolojik yönü ağır basan tefsirleri de zikretmek gerekmektedir. Zira hiçbir metnin öncelik-le dilbilimsel vb. çalışmalarla lafzî/literal anlamı bilinmeksizin batnî/işsel anlamı elde edilemez. Çünkü neticede anlam ancak lafzî/literal bir okuma-dan yola çıkılarak ulaşılacak bir şeydir. Bundan dolayı müfessirlerin tek tek ayetler üzerinde durarak onların lafzî anlamlarını ortaya koymaya çalışma-larında yanlış bir şey söz konusu değildir. Cümlelerin ya da ayetlerin tek tek anlamı üzerinde durulmadığında ve genel ile özel arasında diyalektik bir süreç işletilmediğinde, anlamı tespit etmek imkansızdır. Çünkü anlama çabasında bu sürecin işletilmesi, anlama çabasının vazgeçilmezleri arasındadır¹⁵.

Müellifimiz de bu sure tefsirinde dil ve belâğata ayrı bir önem atfeder. Dil ve belâğatla ilgili meselelerin izahında bazı alimlerin görüşlerine yer vermekle birlikte, kendi görüş ve tercihini ortaya koymaktan çekinmemiştir. Kendisinden önceki dil ve beyan alimlerinin özellikle ez-Zemahşerî ve el-Beydâvî'nin metodunu takip ederek kelimelerin yapısı ve kökenini; lüğavî ve ıstilahî anlamlarını, gramer açısından cümle içindeki durumlarını açık-lamış, bazen de lüğavî anlamından hareketle ıstilahî anlamını, kelimelerin hakikî ve mecazî anlamlarını belirlemeye çalışmıştır. Ayrıca belâğat konu-suna da girerek bir takım nüktelere işaret etmiştir. Ayetleri dil yönünden ele alarak nahvî tevcihler ve bu tevcihler ışığında mana toparlaması yapmıştır.

¹⁵ Demirci, Muhsin, *age.*, s. 40-41.

Sözelimi birinci ayette geçen “*inzâl*”, “*leyl*” ve “*kadr*” kelimelerinin hakikî ve mecazî, lüğavî ve ıstilahî manalarını verdikten ve ayeti nahiv yönünden tahlil ettikten sonra “*innâ enzelânâhu fî leyleti'l-kadr*” ayetini şöyle anlamlandırmıştır: “*Konumunun yüceliğinden dolayı ismi açıkça zikredilmeyen Kur'ân'ı azametimizle biz indirdik, başkası değil*”:

Öte yandan özellikle ez-Zemahşerî'nin tefsir metodunda çokça gördüğümüz ve kelimcilerin sıkça kullandığı soru-cevap metodunu belîğ bir tarzda ifade ederek okuyucuda hasıl olan mukadder soruları “*huna mahallun en yeterdedd*”, “*yumkin en yekule ahad*” gibi ifadelerle dile getirmiş, “*ve'l-cevab*”, “*ekûl*”, “*nekûl*” ifadeleri ile de bu mukadder soruları cevaplamaya çalışmıştır. Mesela “*enzelnahu*”daki zamirin Kur'ân'a raci olduğuna dayanarak, Kur'ân'ın bütünün ismi olduğunu ve bütünün de Kadir gecesinde inmediği şeklinde yöneltilebilecek bir itiraza şöyle cevap verir:

“Birincisi; rivayetler Kur'ân'ın tamamının Kadir gecesinde *Levh-i Mahfûz*'dan dünya semasındaki *Beytu'l-İzze*'ye ve buradan Resulullah'a yirmi üç yıllık bir süreç içerisinde parça parça indiğini bildirmektedir. *İnzâl*'den maksat bu *inzâl*'dir. İkincisi; *İnzâl*'den maksat, vahyin başlangıcının Kadir gecesinde olduğudur. Yani Hz. Peygamber'e ilk vahiy Kadir gecesinde gelmeye başlamıştır. Üçüncüsü; Kur'ân, hem bütün için hem de parçanın bölümleri için kullanılan müşterek bir isimdir”.

el-Lârî, surenin isminden hareketle bu ismin ifade ettiği/edebileceği anlam ile bu gece arasında bir ilişki kurar. Mesela “*bu gecenin Kadir gecesini olarak isimlendirilmesi*” başlığı altında, isimlendirmenin, ya “*kadr*” kelimesinin anlamlarından hareketle veya bu gecenin insanlara gizli kalması, veyahut meleklerin çokluğundan dolayı yeryüzünün onlara dar gelmesi, veyahut bu sene içinde meydana gelecek olan işlerin takdir edilmesi, veyahut da bu gecenin şerefi nedeniyle olduğunu söyler. Birinci ayetin kelimelelerinin lüğavî ve ıstilahî anlamlarını verirken de “*kadr*” kelimesinin hangi anlamlara geldiğini şöyle açıklar: “*kadr, bir şeyin sınırı, meblağı, tazim, hamd, şeref, darlık, derece, zamanın bir bölümü, takdir*” anlamlarına gelir ve “*bütün bu anlamlara hamledilmesinde mecaz vardır*”. Çünkü bütün bu anlamlara haledilebilmesi, kelimenin vazedildiği anlamın dışında kullanılmasıyla mümkündür.

3. İşârî yönü

Hicrî 3. asırda sistemleşmeye başlayan ve 4. asırda kurumlaşma sürecine giren tasavvufun tarihini Asrı Saadete kadar götürmek mümkündür. İslam kültürü içerisinde önemli bir yere sahip olan ve tefsir ilminde bir ekol haline gelen işârî tefsir geleneğine sahip olan müfessirler, ilke ve öğretileri-

ne Kur'ânî dayanaklar bulmak ve kendi meşreplerini desteklemek amacıyla ayetlerden bazı esaslar çıkarma çabasında olmuşlardır. Onların tefsirleri nazari ve işarî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Nazari tefsir, inceleme, araştırma ve felsefî görüşlere dayandırılırken; işarî tefsir, yalnız süluk erbabına açılan ve zahir mana ile bağdaştırılması mümkün olan birtakım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'ân'ı tefsir etme yoluna girmiştir. Bu tefsir sufi'nin ön fikirlerine dayanmaz. Bulunduğu makama göre kalbine doğan ilham ve işaretlere dayanır¹⁶.

Sufler, yaptıkları riyazet ve ibadetler sonucunda ledünnî bir ilme ulaştıkları görüşündedirler. Kazandıkları bu gizli bilgiyi herkes hazmedemeyeceği, insanları yanlış bir anlayışa sevketmekten kaçınmak için sufler kalplerine doğan bu bilgiyi kapalı bir üslup ile, remiz ve işaretler yoluyla ifade etmişlerdir. Yaptıkları tefsirlere de “*tefsir*” değil, “*işaret*” ismini vermişlerdir. Bundan dolayı tasavvufî tefsire “*işarî tefsir*” denilmiştir¹⁷.

el-Lârî, risalesinin girişinde “bu vakitlerde Kadir suresiyle ilgili olarak kalbe basiret, sadra şifa olacak bazı gaybî ilham esintilerinin estiğinden” söz ederek bu *ledünnî ilme* kapı aralamıştır. Surenin birinci ayetinin tefsirinde, “*Kur'ân'ın Kadir gecesinde inmesinin hikmetleri*” başlığı altında “Kur'ân'ın ruhî bir gıda olması, en şerefli kelim olması ve en şerefli varlığa inmesi nedeniyle en şerefli bir vakitte inmesi; nur olması nedeniyle karanlık vakti olan gecede inmesi; levh-i mahfuzdan beytu'l-izze'ye indirilmesi insanlar için gayb mesabesinde olduğundan, nüzûl zamanının da gayb mesabesinde olan gecede olması; yine bir nur ve ışık olması nedeniyle, mücerred nur olan meleklerin inme vakti olan Kadir gecesinde inmesi; bir nur olan Resulullah'ın fetret, küfür ve cehalet karanlığının yoğunlaştığı bir dönemde ortaya çıkışı gibi kendisine indirilen nurun da karanlık vakti olan gecede olması daha uygundur” diyerek bazı işarî yorumlarda bulunmuştur.

el-Lârî, ayetlere bu tür işarî yorumlar getirmekle birlikte tefsirinde bazen bizzat isim zikrederek *İbn Arabî* gibi mutasavvıflardan bazen de “*bazı büyük arifler şöyle demiştir*” diyerek nakillerde bulunmuştur.

Temelleri kadim kültürlere kadar dayanan, Yahudi ve Hristiyan kültüründe çokça kullanılan batınî-hurufî karaktere sahip olan ve başta Şîî çevreler olmak üzere Ma'ruf el-Kerhî, Sehl et-Tusterî, Hallac-ı Mansûr ve Muhyiddîn el- Arabî gibi mutasavvıfların kullandıkları ve katkı sağlamış

¹⁶ Ateş, Süleyman, *İşarî tefsir okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998, 19; ez-Zehabî, age., II, 381.

¹⁷ Ateş, Süleyman, age., 19.

oldukları harf ve sayı gizemciliğine¹⁸ de yer verdiği görülmektedir. Aslında klasik Sünnî tefsirlerde nadiren de olsa rastlanan bazı rivayetler de, belli sayıların özel anlamlar içerdiği inancının sahabe dönemine kadar uzandığını göstermektedir¹⁹. Süleyman Ateş, Hz. Peygamber'in "Her harfin bir zahiri, bir batını vardır" hadisinin bu temayüle kuvvetli bir destek olduğunu belirtmektedir²⁰. el-Lârî'nin bu konudaki görüşlerini ortaya koyarken, sufilerin batınî anlam teorisini temellendirmede kullanmış olduğu "işaret", "iş'âr" gibi terimleri kullanması da onlardan etkilendiğini göstermektedir. Müellifimizin harf ve sayı gizemciliğine (cifr ilmi) dayanan görüşlerine gelince, "şekil açısından daireye benzeyen zamirle Kur'ân'dan söz etmenin münasebetleri" başlığı altında şunları söyler:

"Öncelikle daire, şekil olarak kapsamlılığa ve başlangıcının ve sonunun olmadığına delalet eder. Kur'ân parça parça olarak değil de tek bir defada indiğinden, bunu ifade etmek için şeklî yapısı daireye benzeyen ve bütünlük ve kapsamlılığa delalet eden "ha"nın kullanılması uygundur. Kur'ân ezelidir, başlangıcı ve sonu yoktur, bundan dolayı başlangıcı ve sonu olmayan daire şekliyle ondan söz etmek daha uygundur. Kur'ân'ın hareketi, baştan sona kadar bütün seyirleri içeren dairevî bir yapıdadır. Kur'ân bütün ilimleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla ondan söz ederken, kapsamlılık ifade eden bir şeyle bahsetmek daha uygundur".

"Harflerin rûmuzundan zevk alanların hoşuna gidebilecek bazı hususlar" başlığı altında da harf ve sayı gizemciliğine (cifr ilmi) girebilecek bir takım görüşler ileri sürmüştür. Örnek olması açısından bunlardan birkaç tanesini zikretmek istiyoruz:

"Bu surede 'leyletu'l-kadr' terkinin üç defa gelmesi, bazı hadislerden de anlaşıldığı gibi onu üçüncü on gecede aramaya işarettir.

Kadir suresinin harfleri tektir, bu da Kadir gecesini tek gecelerde aramaya işarettir.

Her onun son tek rakamı dokuzdur. 'leyletu'l-kadr'deki harflerin sayısı da dokuzdur. 'Leyletu'l-kadr'de tekrarsız asli harflerin sayısı beş, lafız ise üçtür. Bu da onun her onun tek gecelerinde gerçekleşeceğini iş'âr etmektedir".

¹⁸ Öztürk, Mustafa, *age.*, s. 386.

¹⁹ Bkz. Er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1994, XXXII, 31.

²⁰ Ateş, Süleyman, *age.*, s. 320.

Sonuç

Kur'an'ın inişinden bu yana Müslümanların merkezi ilgileri Kur'an üzerinde yoğunlaşmış ve bu ilginin tabii bir sonucu olarak Kur'an'ın anlam hazinesi her zaman ve zeminde yeniden keşfedilmeye çalışılmıştır. Bu konuda Kur'an'ı baştan sona tefsir eden rivayet, dirayet ve işari metodlarla yazılmış hacimli eserler olduğu gibi sure tefsirleri, ayet tefsirleri hatta konu tefsirleri de yapılmıştır. Muslihuddîn el-Lârî'nin bu eserinde özellikle dirayet ve iş'arî metoda başvurulmakla birlikte, Kur'an'ı Kur'an'la, Hz. Peygamber ve sahabeden gelen rivayetlere de müracaat edilmek suretiyle tefsir edildiği görülmektedir. Bunun yanında gerek Kur'an'ı baştan sona ayet ayet yorumlayan rivayet ve dirayet tefsirlerinde, gerekse sure tefsirlerinde açıklanan surenin ayet sayısı, Mekkî mi Medenî mi olduğu hususu, varsa kıraat farklılıklarına el-Lârî'nin değinmediği görülmektedir. Kadir suresinin fazileti konusunda aktarılan hadisi metin ve senet açısından değerlendiren mevzu olduğu sonucuna varan el-Larînin, aynı hadis tenkidi yöntemini, ayetin nüzûl sebebi olarak gösterilen ve kendisinin dolaylı bir şekilde yaptığı rivayet için kullanmadığı görülmektedir. Ayrıca bazı mutasavvıfların ve özellikle batınîlerin kullanmış oldukları ve katkı sağlamış oldukları harf ve sayı gizemciliğine (cifr ilmi) de yer verdiği görülmektedir.

تفسير سورة القدر لمصلح الدين اللاري

تفسير سورة القدر لمصلح الدين اللاري

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقني

جواهر زواهر أنيَّة تظهر من معدن إستعداد أفراد الإنسان لا تليق بقدر مقدّر الأقدار. وغرر دُرر مَحْمِدة تنتظم بضياء مصباح الفكر في ليلة القدر الإمكان غير مناسب بخالق الليل والنهار. وهذا أكمل كَمَل الموجودات وزبدة أعيان المكونات الذي “لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلاك”¹. جزء من تفسير سورة قدره العظيم. وظهور مصدوقة تنزل الملائكة والروح فيها في روضة مطهرة فيها مرقده الكريم. قال لا أحصي ثناءً عليك وما عرفناك حق معرفتك فغيره خيره في تشبث بأذيال العجز عن القول، والقول بالعجز ليجعل الوهاب على الإطلاق والمبتدئ بالنعم قبل الاستحقاق، إظهار عجزه عن الشكر بمنزلة شكر، وعجزه عن إظهار الحمد بمثابة حميد. له لكل الحمد والمنة وعلى رسوله وآله أفضل الصلاة والتحية.

وبعد فقد هب في تلك الأوقات من مهبّ الإلهامات الغيبية نفحات قدسية متعلقة بسورة القدر، موجبة لبصارة القلب وشفاء الصدر. وبعد تتميم ترقيمتها جعلتها مُعَوَّنةً باسم سامي من أحرز سعادة النشأتين، وفاز بإحاطة السعادتين، المؤيد بالجنود المغيبات المكرم بغرائب الآيات البينات الذي وفقه الله لصرف نفائس أوقاته مع الاشتغال بمصالح الملك والدولة في مطالعة العلوم الدينيَّة، واستفادة الحقائق اليقينيَّة، ومجالسة العلماء، ومصاحبة العرفاء، ونظم أمور الدين والدول بالرأي السديد، وجعل بين الملك والخلل بسيفه سدا من الحديد. المختص بفضائل فضل الله الذي يعز من يشاء، المعبر اسمه الشريف بالسنة الأنام بإسكندر باشا مد الله تعالى ظلال معدلته على رؤوس الأنام. وأيد سجل رحمته إلى يوم القيام. ثم أتخفتها إلى مدته السنية، وأهديتها إلى حضرته العليَّة، علما مني بأن أنفس الهدايا عند العظماء

¹ العجلوني، اسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الالبس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس، مكتبة التراث الاسلامي - دار التراث، حلب-قاهرة، بدون التاريخ، II، 232.

التأليفات] المرتبة بأساميهم. والتصنيفات الموشحة بلقب ساميهم حتى يبقى على مرور الدهور بيان أوصافهم. وأرجو من الله أن يقع موقع القبول. والله تعالى معطي كل مأمول.

بسم الله الرحمن الرحيم
 “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ”

فقرة

“الإنزال” حقيقة “تحريك شيء من الأعلى إلى الأسفل”². والمقصود هنا “إنزال محل يقوم به الحروف والكلمات منزلة الكلام” مجازاً. وإن كان قيام تلك الحروف والكلمات به ليس إلا عند إيصالها إلى المنزل إليه.

“والليل” شرعاً “من غروب جرم الشمس إلى طلوع الفجر الصادق”³ في موضع إستواء الأرض. وظهور غروب جرمها وإلا فمبدوء زوال شعاع الشمس من المحال المرتفعة. وظهور العلم الظلماني من المشرق.

“والقدر” جاء بمعنى “حد الشيء ومبلغه والتعظيم والحمد والشرف والتضييق والدرجة وبعض من الدهر وما جرى به القلم”⁴؟ وللحمل على أكثر هذه المعاني مساغ.

فقرة

“إن” لها صدر الكلام، وفائدتها التحقيق والتأكيد، وتقع ابتداء بأن لا تكون تنمة لما قبلها. سواء كان قبلها لفظ أو لا. وضمير المتكلم اسمها، وجملة أنزلناه خبرها، والضمير الغائب راجع إلى القرآن. والفاضل التفتازاني في المطول حسب مثل “هذا” من وضع المضممر موضع المظهر وجعله من مقولة إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر⁵ وذكر النكتة فيه إشتهاها المرجع ووضوح الأمر.

² قارن بالبيضاوي، 19/1.

³ انظر الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، 48/4.

⁴ انظر الفيروزآبادي، 118./2.

⁵ قارن بالتفتازاني، كتاب المطول، منشورات مكتبة الداوري، قم، 1416، ص، 127.

وأقول لا يخفى عليك أن هذا مقام المضمر لظهور المرجع وسبق ذكره، ووضع المضمر موضع المظهر فيما لا سبق للمرجع، ولا يكون قرينة حالية أو مقالية دالة عليه، كما صرح به في المفتاح⁶. وبعض من المفسرين على أن الضمير راجع إلى السلام. وهذا القول مبني على تجويز إضمار قبل الذكر لفظاً ورتبةً. وبعض قالوا برجوع الضمير في قوله تعالى “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ” (الدخان، 3/44) إلى مضمون “حم”. وفسروا “حم” بقولهم “قضي ما هو كائن”⁷. ولا يبعد رجوع هذا الضمير أيضاً إليه بناءً على كون “ليلة القدر” عين “الليلة المباركة” كما ذكره بعض⁸. وسيدكر بيانه. وبعض من غلاة الشيعة ذكروا أنه راجع إلى أمر مخصوص بالنبي عليه الصلاة والسلام وعترته الطاهرة. وهم كانوا يستنبطون أحوالهم منه. وهذا القول مخالف للإجماع.

فقرة

التعبير عن المسند إليه بضمير الجمع الدال على التعظيم وتقديمه على الخبر المفيد لحصر المسند فيه وإختيار المضمر فيه على المظهر والإشعار بشرافة وقت الإنزال، وإيراد “إن” المفيدة للتأكيد في صدر الجملة يستلزم بيان شأن القرآن يعني “نحن أنزلناه بعظمتنا القرآن الذي لا يصرح باسمه لعلو شأنه لا غيرنا”. وهنا محل أن يتردد أحد، لأن قاعدة الحصر أن يكون المخاطب معتقداً لا شراك الحكم بين المقصور عليه وغيره أو جازماً بثبوت الحكم للغير أو متردد[1] كما قيل في نحو “أنا سمعيتك في حاجتك”. ولما كان النبي عليه الصلاة والسلام هو المخاطب في هذا المقام لا مجال لأحد من تلك الأمور. والجواب أن المخاطب يلزمه أحد من هذه الثلاثة في الحصر الغير الحقيقي. ويجوز أن يكون الحصر هنا حقيقياً. ويجوز في الحقيقي كون المخاطب خالي الذهن. وتوهم أنه لا مجال لشيء من هذه الأمور في الحقيقي فاسد، إذ يمكن أن يقال “ما جائي إلا زيد” نظراً إلى مخاطب إعتقد مجيء زيد مع آخر. والظاهر أن رده بالنفي العام.

⁶ قارن بالسكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد ابن علي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987/1407، ص، 197-198.

⁷ انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 189/15.

⁸ انظر الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، 138/1995، 25/1415؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 84/16؛ الزمخشري، 262/4؛ الرازي، 238/27؛ البضاوي، 380/2.

ثم نقول علي تقدير كون الحصر إضافيا يجوز أن يكون ضمير المراد من ضمير المتكلم، كما بين بعض كبار العارفين قدس الله سرهم ذاته تعالى مأخوذة مع جميع الأسماء والصفات. ويكون الحصر نظرا إلى الذات المأخوذة مع بعض منها. ويجوز تردد الرسول صلى الله عليه وسلم في أن منزل القرآن ذاته تعالى بالإعتبار الأول أو الثاني.

وقد يجاب عن الشبهة بأن المراد بالإنزال إنزاله دفعةً إلى السماء الدنيا. ويجوز أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام متردداً في أن الإنزال بالفعل مسندا إلى الله تعالى أو إلى جبريل. وفيه إمداد المراد من الإنزال تحريك القرآن بتبعية حامله. والظاهر أن الحامل هو جبريل. وقد يجاب بأنه يجوز أن تكون هذه الجملة إنشاء لا إخبارا ليكون مستلزما لأحد من الامور الثلاثة؛ وفيه بعد أيضا، إذ الظاهر أن هذه النسبة حكاية عن الواقع فتكون الجملة إخبارا.

فقرة

يمكن أن يقول أحد بناء على رجوع الضمير الى القرآن، إن القرآن اسم للمجموع، والمجموع لم ينزل ليلة القدر بالإجماع. وفي دفعه وجوه:

أحدها: أنه ورد في الأخبار أن جميع القرآن نزل في ليلة القدر من اللوح المحفوظ الى بيت العزة في سماء الدنيا ونزل على الرسول صلى الله عليه وسلم منجما في عرض ثلاث وعشرين سنة⁹. والمراد بالإنزال هنا ذلك الإنزال.

والثاني: أن المراد ابتداء الإنزال كان في ليلة القدر وهذا تفسير الشعبي كما ذكر في الكشف¹⁰ وفيه أن في المنزل أولا أقوال: فاتحة الكتاب وسورة القلم والمزمل والمدثر. ونون والقلم¹¹. وما انزل شيء منها في ليلة القدر اتفاقا. وتوجيه الجواب بأنه يحتمل أن يتحمل حامله في ليلة القدر، وأوصل إليه صلى الله عليه وسلم في النهار لا بحسن، إذ الأصح أن ابتداء الوحي كان في الثالث أو الثاني من الربيع الأول من سنة إحدى وأربعين من الولادة كما ذكر في جامع الاصول. إن هذا هو الصحيح عند أهل العلم

⁹ انظر الطبري، ، 1995/1415، 328/30؛ الزمخشري، 771/4؛ البضاوي، 611/2.

¹⁰ قارن بالزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل، 771/4.

¹¹ انظر الطبري، 317/30-318؛ الزمخشري، 766/4؛ القرطبي، 80/20.

والأثر، وأهل المعرفة بالتاريخ والسير. فيلزم مكث جبريل في الطريق ستة أشهر. ولا يخفى غاية بعده إلا أن يقول قائل بنزول القرآن في غير رمضان، وكون ليلة القدر في غيره أيضا.

الثالث: أن القرآن مشترك بين الكل والجزء أو موضوع للقدر المشترك بينهما كما ذكر في حواشي الكشاف. وفي التلويح أيضا تصريح به والضمير هنا راجع الى البعض.

الرابع: أن المراد أنزلنا القرآن في فضيلة ليلة القدر¹² وفيه نظر، إذ لو كان المراد بالقرآن المجموع لا يخفى فساد التقدير، ولو كان المراد به البعض لا حاجة إلى ذلك التقدير.

الخامس: أنه يحتمل حمل الإنزال على المعنى المجازي أي الإظهار والإيجاد في اللوح المحفوظ من الموجد الأعلى رتبة وشرفا. ويجوز كون إنزال كله في ليلة القدر بهذا المعنى.

ونزول القرآن في ليلة القدر مشتمل على حكم:

الأول: كما نقول أنه روي أن القرآن مائدة الله تعالى على الأرض¹³، وكما أن في أوقات الصيام حضور أقسام الطعام يكون في الليل، يناسب أن يكون ظهور القرآن أيضا وهو مائدة من الغذاء الروحاني في الليل ليحصل حظ الأرواح من الغذاء الروحاني في الليل، كما تحصل قوة الإشباح من الغذاء الجسماني فيه. أو نقول كما أن الغذاء الجسماني ظاهر وواقع في مرتبة الشهادة التي هي في حكم النهار في الظهور والجلأ؛ والغذاء الروحاني مخفي ومستتر في مرتبة الغيب الذي هو في حكم الليل في الخفاء. فيناسب نزول الغذاء الروحاني في الليل ليوافق الظرف المظروف. أو نقول الروح مستتر وغيب بالنسبة الى البدن فيناسب أن يكون غذائه في الليل.

الثاني: أن القرآن أشرف كلام، ومنزل على أشرف الخلق. فيناسب أن يكون نزوله في أشرف الأوقات وهو ليلة القدر.

¹² انظر الرازي، 29/30.

¹³ قارن بـ "إن هذا القرآن مائدة الله فأقبلوا(أو فتعلموا) من مآدبته ما استطعتم" أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403، 375؛ الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، 1983/1404، 130/9؛ الحاكم النساوري، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990/1411، 741/1؛ القرطبي، 56/1.

الثالث: أن القرآن نور¹⁴ ويناسب إنزال النور في وقت الظلمة والإخفاء وهو الليل.

الرابع: أن القرآن نور، والرسول نور، وكما أن ظهوره صلى الله عليه وسلم في وقت الفترة ومحل تراكم ظلمة الجهل والكفر يناسب أن يكون النور المنزل عليه منزلا في الليل المحل للظلام.

الخامس: أن نزول القرآن من اللوح إلى بيت العزة غيب بالنسبة إلى أهل الأرض،. فيناسب أن يكون زمان نزوله أيضا في مرتبة الغيب، أي بالليل.

السادس: القرآن والحديث يدلان على أن القرآن نور وضياء¹⁵ وليلة القدر محل نزول الملائكة¹⁶ وهم أنوار مجردة، فيناسب نزول القرآن في تلك الليلة. فقرة

في وجه تسمية ليلة القدر أقوال.

أحدها: أن القدر بمعنى التضيق كما قال تعالى “وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ” (الطلاق، 8/65). والمقصود هنا إخفائها من أهل العلم، أو ضيق الأرض من كثرة الملائكة¹⁷.

والثاني: أن القدر بمعنى التقدير وتقدر جميع أمور السنة في تلك الليلة¹⁸.

الثالث: أن التسمية لشرف تلك الليلة¹⁹ ونقل الطيبي عن الأزهري “أن من فعل الطاعات فيها يصير ذا شرف وقدر” “وأأن للطاعات فيها قدرا وشرفا. ويحتمل أن يكون وجه التسمية أن العطايا تعين لكل أحد على قدر استعداده.

“وَمَا أَذْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ”

كلمة ما استفهامية أولا وثانيا “أدري” من الدراية بمعنى العلم²⁰ “فما أدراك” بمعنى “ما أعلمك”. ولا بد من نكتة في عطف الإنشاء على الإخبار. وقد يوجه بأن الاستفهام إنكاري والجملة

¹⁴ النساء، 174/4؛ المائدة، 15/5؛ الأعراف، 157/7؛ التغابن، 8/64.

¹⁵ الأنبياء، 48/21.

¹⁶ القدر، 4/97.

¹⁷ انظر الرازي، 29/30؛ الخازن، 295/4؛ العسقلاني، 255/4.

¹⁸ انظر النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل، دار قهرمان، إستانبول، 1984، 370/4.

¹⁹ قارن بالرازي، 29/30؛ النسفي، 370/4.

خير حقيقة، والمعنى "ما أعلمك شيء وما بلغ علمك بكنه هذه الليلة". وهذا التوجيه يخالف ما نقل ابن عيينة من أن ما أدراك أينما وقع في القرآن وقع فيما حصل للنبي صلى الله عليه وسلم العلم به. وما يدريك أينما وقع فيما هو غير معلوم له²¹. ولا يبعد أن يقال أن الاستفهام متضمن لخبر مشتمل على عظمة المعلم أي أمر أعلمك أي المعلم عظيم. ويمكن حمل الاستفهام على الإنكاري بأن لا يسلم كلام ابن عيينة. إذ الظاهر أن قوله تعالى "وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّه يَزَكِّي" (عبس، 3/80) لا يوافق ما ذكره. إذ الظاهر أن حال ابن مكتوم كان معلوما له صلى الله عليه وسلم فكلام موجه العطف بوجه. ثم وضع المظهر موضع المضمر لزيادة التمكين وتقوية داعي التعظيم. والجملة مشعرة بعظمة القرآن وبيان رفعة شأن ليلة القدر، إذ ما يعلمه عظيم بالغ في العظمة يكون ذا شأن عظيم، وما انزل في زمان ذي شأن لا بد أن يكون له شأن. والاستفهام لو كان إنكاريا لفهم منه تعذر معرفة الله تعالى. إذ لو كان أكمل نوع البشر غير عالم بمعرفة مخلوق وهو ليلة القدر كيف يكون أحد بمعرفة خالق الخلائق لايقا. وقد تحمل الجملة على التنبيه على العجز عن معرفة القرآن. وفيه أن تعذر معرفة وقت إنزال القرآن لا يدل على تعذر معرفة القرآن. والظاهر أن المخاطب في قوله تعالى "وَمَا أَدْرِيكَ" هو النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكرنا. ويمكن أن يكون المخاطب عامًّا أعني كل من كان من شأنه الدراية.

"لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ"

هذه إستئناف لبيان شأن هذه الليلة أو بيان تعذر الإطلاع عليه. ويحتمل أن يكون إنشاء تعظيم كالجمل السابقة. وترك العطف بناء على كمال الاتصال. و"خَيْرٌ" اسم تفضيل أصله "أَخَيْرٌ". ويستوي فيه التذكير والتأنيث، ولا يثنى ولا يجمع. والشهر شرعا "من رؤية هلال إلى رؤية هلال آخر" وعند عدم رؤية الهلال يعمل باستكمال ثلاثين²². وفي خيرية ليلة القدر من ألف شهر احتمالان:

الأول: أن يكون ألف شهر أعم من أن يكون مشتملا على ليلة القدر أم لا. ولو قال أحد أنه يلزم على تقدير دخول ليلة القدر في ألف شهر أن يكون الجزء خيرا من الكل، فيلزم تفضيل شيء على نفسه قلنا لا محذور فيه في هذا المقام، إذ يجوز أن لا يكون شيء مع مقارنة أمر خيرا من ذلك الشيء

²⁰ قارن بالفيروزآبادي، 4/ 329.

²¹ قارن البخاري، الصحاح، صوم، 32/9، 1/71.

²² قارن البخاري، كتاب الصوم، 11/11، (1907).

بدون المقارنة، مثلاً “رجل صالح لم يقارن الأشرار خيراً منه مع مقارنته لهم”. والركب من الواجب والممكن ليس له شرافة الواجب وحده إلى غير ذلك من النظائر. هذا إذا أريد الخيرية بحسب الشرف الذاتي؛ ولو أريد الخيرية باعتبار الثواب يحتمل إرادة أن ثواب ليلة القدر باعتبار الإحياء أكثر من ثواب ألف شهر يشمل قدر كل سنة منه على ليلة القدر بدون إحياء. ويحتمل إرادة أن ليلة القدر باعتبار الخيرات النازلة فيها خير من ألف شهر غير مشتمل على ليلة القدر. ويحتمل أن يكون الشهر بمعنى القمر، إذ هو من معانيه كما ذكر في القاموس²³. والمراد أن ليلة القدر لظهور الأنوار الغالبة فيها الفائقة على ضياء الشمس المغيرة خير من ألف قمر. ويؤيده ما ورد أنه لا يظهر نور الشمس في صبح تلك الليلة²⁴.

واعلم أن خيراً من ألف شهر غير متعين. فيشمل ما هو خير من ألفين وثلاثة آلاف إلى ما لا يتناهي وفي عدم التعيين فوائد ونكات:

أحدها: توافقها في الإجماع مع ليلة القدر.

الثاني: الترغيب في طلبها وإدراكها، إذ طالبها يرحو إدراك ليلة هي خير من ليالي غير متناهية.

الثالث: يحتمل اختلاف ثوابها بحسب عبادة العباد وحالاتهم. فيكون لبعض ثواب ألفين وبعض أكثر إلى ما لا يتناهي، لكن ثواب ألف شهر حاصلًا للكل.

ثم نقول ألف شهر أيضاً مبهم، إذ يحتمل أن يكون متوالياً وأن لا يكون، وثواب الأول أكثر. والنكته في الإجماع ما ذكرنا. وذكر بعض أن الشهر غير متعين، إذ يحتمل أن يكون مركباً من أيام الرب أو أيام ذي المعارج. ويمكن أن يراد به الشهر المشهور. وذكر في بعض التفاسير أن المراد بالألف الكثرة²⁵. فيجوز على هذا أن يكون ثوابها أكثر من ألف شهر أو مساوياً أو أقل. وروي أنه صلى الله عليه وسلم ذكر أن رجلاً من بني إسرائيل لم يفارق السلاح ألف شهر ولم يتوجه إلى أمر ديني فأنظره الأصحاب تحسراً لقصر أعمارهم وقصور أعمالهم فنزلت هذه الآية²⁶ يعني ثواب العبادة في تلك الليلة خير من ثواب ذلك الرجل في ألف شهر. وذكر بعض أن الأقدمين كانوا لا يطلقون العابد

²³ انظر الفيروز آبادي، 2/ 67-68.

²⁴ قارن بمسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحاح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1/ 525.

²⁵ قارن بالبيضاوي، 2/ 611.

²⁶ قارن بالزمخشري، 4/ 771؛ البيضاوي، 2/ 370.

إلا على من صرف ألف شهر في العبادة²⁷. فالله سبحانه أعطى لهذه الأمة ليلة تكون العبادة فيها خير من عبادة ألف شهر من ذلك الزمان.

وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى في المنام أن بني أمية يرتقون على منبره فنقل عليه فنزلت هذه الآية لتشعر بأن ليلة القدر خير من مدة صلتهم، وهي كانت ألف شهر²⁸.

وروي أنه لما صالح حسن بن علي رضي الله عنهما معاوية رضي الله عنه قال له أحد من المسلمين "سوّدت وجه الإسلام". فذكر الحسن رضي الله عنه هذه الرؤيا إفادة لأن هذا أمر كان مقررا ووقعه لازما أو أعطي النبي صلى الله عليه وسلم ليلة القدر عوضا²⁹.

“تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا يَأْذَنُ رَبُّهُمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ”

هذه الجملة أيضا استيناف. وهي كاشفة عن وجه خيرية ليلة القدر من ألف شهر، أو دليل على عظم شأنها أو على أنها خارجة عن حیطة العلم. ويجوز أن يكون إنشاء تعظيم. وترك العطف لكمال الإتصال. و"الملائكة" جمع ملك مخفف ملاك. "والروح" جبريل أو جماعة هم حفظة الملائكة كما أن الملائكة حفظة الناس أو جمع لا يروهم الملك إلا في ليلة القدر. "الإذن" الإجازة والعلم³⁰، و"الأمر". بمعنى الشأن والحادثة ويجمع على أمور. ومعنى ما يقابل النهي، وجمعه أوامر³¹.

“يَأْذَنُ رَبُّهُمْ” يتعلق بـ “تَنْزَلُ” و “مِنْ كُلِّ أَمْرٍ” متعلق به أيضا أو بالإذن. والمعنى أن الملائكة تنزل وتلك الطائفة منهم بإجازة ربه لكل شأن. وتخصيص اسم الرب مشعر بأن ذلك الإذن للتنزل نوع ترقية لهم. والمراد بالتنزل نزولهم إلى الأرض أو إلى السماء الدنيا أو نزول بعض إلى الأرض وبعض إلى السماء الدنيا. وعلى هذا يكون التنزل محمولا على أمر عام يعم جميع الأقسام.

فقرة

²⁷ قارن بالزمخشري، 4/ 772.

²⁸ انظر الطبري، 330/30.

²⁹ انظر الطبري، 330/30.

³⁰ انظر الفيروزآبادي، 4/ 197.

³¹ انظر الفيروزآبادي، 1/ 379.

الليلة المباركة المذكورة في سورة الدخان هي ليلة القدر عند الأكثرين؛ وليلة النصف من شعبان عند بعض³². ويدل على الأول أمور:

[الدليل الأول:] أنه يفهم من قوله تعالى “فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا” (الدخان، 4/4-5) الآية. إنه يكتب كل أمر مشتمل على حكمة في تلك الليلة كأرزاق العباد وآجالهم وكل ما يقع إلى سنة أخرى³³. وهذه الآية دالة على أن ما تنزل الملائكة لكتابه يكتب في ليلة القدر. فتكون الليلة المباركة ليلة القدر ويتوجه على هذا الدليل أبحاث:

أحدها: أنه يجوز أن يكون ابتداء الكتابة في نصف شعبان، والفراغ منها في ليلة القدر، كما نقل الزمخشري عن بعض³⁴ أن الشروع في النقل عن اللوح يقع ليلة البراء والفراغ من الكتابة في ليلة القدر، فيعطى لميكائيل نسخة الأرزاق ولجبريل نسخة الحروب والزلازل والصواعق والخسف³⁵.

الثاني: أنه إنما يفيد هذا الدليل لو كان المراد “مِنْ كُلِّ أَمْرٍ” في الآيتين واحدا. وهو ممنوع، لَمْ لَا يجوز أن يكون المراد به في “حم” الخيرات والشرور كما هو ظاهر كلام المفسرين. ويكون المراد في هذا المقام الخيرات. ويؤيد ما قال بعض أن الخيرات والشرور تُقَدَّرُ في ليلة البراء وتُقَدَّرُ الخيرات ليلة القدر، كما أن “سَلَامٌ هِيَ” مشعر به.

الثالث: أنه لو سلم اتحاد المراد بكل أمر في الآيتين، لا يلزم اتحاد الليلة المباركة مع ليلة القدر. إذ يجوز أن تقع كتابة الأمور وتفصيلها مرتين؛ مرة في ليلة البراء، ومرة في ليلة القدر. ويكون لذلك كلمة وفائدة لا نطلع عليها.

الرابع: أنه يجوز أن يكون قوله تعالى “مِنْ كُلِّ أَمْرٍ” متعلقا بـ “تَنْزَلُ”؛ بل يكون متعلقا بقوله “سَلَامٌ”.

الدليل الثاني: أن قوله تعالى “شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ” (البقرة، 185/2) يدل على كون إنزال القرآن في رمضان. وليلة القدر عند الأكثرين في رمضان³⁶. فتكون الليلة المباركة ليلة

³² قارن بالطبري، 25/138-139؛ الزمخشري، 4/262، النسفي، 4/126.

³³ قارن بالطبري، 25/140-141؛ الزمخشري، 4/264.

³⁴ قارن بالزمخشري، 4/362.

³⁵ قارن بالقرطبي، 16/86.

القدر لا ليلة النصف من شعبان. ويمكن أن يقال هنا أنه يجوز أن يكون المراد بقوله تعالى “شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ” أنزل في فضيلته القرآن ويكون قوله تعالى “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ” (الدخان، 3/44) محمولاً على ظاهره أو بالعكس. وعلى أيّ تقدير لا يلزم اتحاد ليلة القدر والليلة المباركة. وأيضاً يجوز أن يكون المراد بالإنزال في شهر رمضان ابتداء إنزاله في ليلة القدر إنزاله جملة إلى السماء الدنيا وأيضاً يحتمل أن يكون المراد في كل بعضاً من القرآن كما ذكرنا. وعلى أيّ تقدير لا يلزم اتحاد الليلتين.

الدليل الثالث: أن القرآن ما نزل جملة على النبي صلى الله عليه وسلم إجماعاً³⁷. والآية التي في “حم” تدل على نزوله في الليلة المباركة و“إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ” يدل على نزوله في ليلة القدر. فيلزم اتحادهما، وفيه أنه يجوز أن يكون نزوله إلى السماء الدنيا مرتين. وهذا لا يخالف الإجماع على عدم تكرار النزول، على حضرة الرسول، على أن مدار الاستدلال، على أن المراد بالضمير في الآيتين جميع القرآن لا بعضه. والإنزال فيهما بمعنى الظرفية على وتيرة واحدة، وفي كل منها بحث، إذ يجوز أن يكون المراد بالإنزال في ليلة القدر إنزاله من اللوح إلى السماء الدنيا؛ وبالإنزال في الليلة المباركة إنزال بعضه إلى الرسول أو بالعكس. أو يكون المراد بالإنزال في ليلة القدر مجازاً إظهاره وإيجاده في اللوح. وبالإنزال في الليلة المباركة إنزاله من اللوح إلى السماء الدنيا. أو يكون المراد بالإنزال في كل من الآيتين إنزال بعض مغاير لما يراد في الأخرى. أو يكون المراد من قوله تعالى “فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ” في فضيلتها ويكون الأول على ظاهره.

وقيل يجوز أن يكون المراد بالإنزال في الليلة المباركة ابتداء نزوله على الرسول. أو بالإنزال في ليلة القدر إنزال تمامه إلى السماء الدنيا³⁸. وفيه أن الليلة المباركة عند من يقول بمغايرتها لليلة القدر ليس إلا النصف من شعبان ولم يكن ابتداء الوحي فيها.

“سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ”

³⁶ انظر الطبري، 2/ 195-198.

³⁷ انظر الطبري، 2/ 195-198.

³⁸ قارن بالبيضاوي، 2/ 280.

“السلام” مصدر بمعنى السلامة و”التسليم” بمعنى التكلم بـ “سلام عليك”³⁹ و”المطلع” إما مصدر بمعنى الطلوع أو اسم زمان بمعنى وقت الطلوع⁴⁰ و”الفجر” نوعان: مستطيل يسمى بالصبح الكاذب وذنب السرحان؛ ومستطير يسمى بالصبح الصادق⁴¹ والثاني هو آخر الليل شرعا لا الأول. **فقرة** “هي” مبتدأ و”سَلَامٌ” خبر مقدم لإفادة الحصر؛ يعني ليست هذه الليلة إلا السلام والسلامة من سائر النقائص والآفات. وحمل السلام على الليلة مبالغة في حصول كمال السلامة فيها. ويجوز أن يكون المراد بسلام ذا سلامة. أو يكون المراد أنه ليست هذه الليلة إلا عين التسليم لكثرة سلام الملائكة على أهل الإسلام.

وهذه الجملة استئناف آخر كالاستئناف السابق في الفوائد. وذكر في بعض شروح الكشاف أنه يلزم هنا الفاصلة بين الصلة وهي “حَتَّى” وبين الموصول وهي “سَلَامٌ” لمبتدأ وهو “هي”. **وقيل** فيه بحث، إذ يجوز أن تكون كلمة “حَتَّى” متعلقة بقوله “هي” لا بـ “سَلَامٌ” حتى يلزم المحذور المذكور. ولا يخفى أن جعلها متعلقة بالضمير لا يجوز، إذ الضمير إنما يعمل في الظرف إذا كان عائدا إلى المصدر. وهذا الضمير عائد إلى الزمان وهو ليلة القدر. فالمناسب أن يقال هي متعلقة بنسبة الخبر إلى المبتدأ غاية لها، وبهذا يندفع المحذور المذكور.

وفي بعض شروح الكشاف أنه لا يجوز أن يكون الظرف متعلقا بـ “هي” لأنه يلزم خلو الكلام عن الفائدة، إذ “مَطْلَعُ الْفَجْرِ” لكل ليلة ولا خصوصية لها بليلة القدر. وفيها نظر من وجوه: **الأول:** أنه يجوز أن يكون المقصود بيان قلة الزمان للترغيب بالإحياء وصرفها في العبادات؛ يعني ليست مدة هذه الليلة إلا إلى “مَطْلَعِ الْفَجْرِ” كسائر الليالي ولا تمتاز بكثرة الزمان بحيث يكون إحيائها متعذرا بل هي زمان قليل صرفه في العبادات متيسر.

³⁹ انظر ابن منظور، ، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1416/1995 6/ 342؛ الفيروز آبادي،

131/4.

⁴⁰ انظر ابن منظور، 8/ 183؛ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، 1404/1984،

1253/3.

⁴¹ انظر ابن منظور، 10/ 187.

الثاني: بيان الغاية تفيد رفع توهم أن فضائلها مختصة ببعض أجزائها بحيث إذا لم يدرك أحد ذلك الجزء لا يترتب أثر على إدراك باقي الأجزاء.

الثالث: أنه يجوز أن يكون المقصود بيان طول الزمان وكثرته. والمقصود منه أيضا الترغيب على الإحياء؛ يعني لو لم يتيسر لأحد إحياء جميع تلك الليلة يسعى في إحياء جزء من أجزائها. لأنها مدة مشتملة على ساعات وأجزاء كسائر الليالي.

الرابع: أن الليل عرفا زمان واقع بين غروب الشمس وطلوعها. فذكر الغاية يجوز أن يكون ليلا يحمل الليل على هذا المعنى. ولو حمل الفجر على الصبح الكاذب ليظهر فائدته جدا. إذ الليل شرعا ينتهي بالصبح الصادق.

وقيل قوله تعالى “حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ” متعلق بـ “تَنَزَّلُ” يعني “تنزل الملائكة وجبريل إلى وقت طلوع الفجر”، ولم يذكر زمان الإبتداء، إذ المتبادر أول الليل عرفا ويحتمل أن يكون بحسب الأعوام مختلفا.

فقرة: التعبير عن القرآن بالضمير الغائب الذي صورته الخطي تشبه الدائرة مناسب لوجوه:
أحدها: أن شكل الدائرة دال على الإحاطة وعدم تميز البداية والنهاية. ولما كان القرآن منزلا دفعة لا منجما فالمناسب التعبير عنه بما يكون نقشه الكتابي دالا على الإحاطة والاجتماع، لا بلفظ القرآن الدال على تفرق الأجزاء والانقطاع.
الثاني: أن القرآن قديم لا بداية ولا نهاية له. فالتعبير عنه بشكل الدائرة التي ليست له بداية ولا نهاية مناسب.

الثالث: أن حركة القرآن دورية مشتملة على السير من المبدأ والعود إليه، إذ ورد أنه يرفع في آخر الزمان إلى السماء.

الرابع: أن القرآن محيط بجميع العلوم فيناسب التعبير عنه بما له صورة إحاطة.
الخامس: أن السلف ذكروا أن كلام الله تعالى أزكى وصفة وحدانية منقسمة باعتبار التعليقات إلى الأمر والنهي والأخبار والإنشاء وكلمة “هـ” كلمة صورتها بسيطة لا يظهر التجزي فيها.
السادس: أن لفظ “هـ” ضمير غائب، وقد تقرر عند أهل الكشف والعيان أنه إشارة إلى الغيب. والقرآن المنزل من اللوح إلى السماء الدنيا يكون بالنسبة إلى أهل الأرض في الغيب بعد فيناسب

التعبير عنه بما غيب الهوية على أن التحقيق عند أهله أن الكلام عين أهله علمه تعالى والعلم عين ذاته فيناسب التعبير عنه بالهاء التي يشار بها إلى غيب هو الذات، ولا يخفى أن ما ورد عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه وكرم وجهه من "أن جميع ما ورد في الكتب الإلهية في القرآن. وما في القرآن ثابت في الفاتحة وما في الفاتحة ثابت في بسم الله وما في بسم الله ثابت في باء بسم الله وما في الباء ثابت في نقطتها. ونتيجة هذا الكلام أن ما في القرآن ثابت في نقطة الباء". فيناسب التعبير عن القرآن بما الضمير المشكل بالشكل المستدير هو صورة النقطة المبسوطة.

فقرة في بيان الأقوال والمذاهب في شأن ليلة القدر:

اعلم أنه وقع عن الأئمة الكبار اختلاف كثير في تفسير ليلة القدر. وهذا من جملة الأدلة على عظمتها وشرفها، ومن الأقوال المختلفة وصل إليّ فوق أربعين وجهاً. افضلها هنا و في تعيين ساعة الجمعة التي يستجاب الدعاء فيها قريب من هذا الاختلاف.

القول الأول: إن هذه الليلة كانت في عهد الرسول وارتفعت بعده والمتولي من الشافعية نقل هذا القول من الشيعة. والفاكهاني في شرح العمدة ينسبه إلى الحنفية⁴²، لكن هذه النسبة غير صحيحة. وروي أنه نقل عن أبي هريرة "أن ليلة القدر رفعت"، فقال: "كذب من ذكر هذا"⁴³. وروي أن الحجاج أنكر ليلة القدر وكان زراً بن حبيش حاضراً، فأراد أن يباحثه فمنعه قومه⁴⁴ وتوهم بعض أن الدليل على هذا المدعى ما في البخاري من أنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم بقصد الإخبار عن ليلة القدر فتلاحى رجلان من المسلمين فقال: "خَرَجْتُ لِأُخْبِرَكُمْ بِلَيْلَةِ الْقَدْرِ وَإِنَّهُ تَلَاَحَى فُلَانٌ وَفُلَانٌ فَرَفَعْتُ، وَعَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَكُمْ، لَتَمْسُوها فِي السَّبْعِ وَالتَّسْعِ وَالْخَمْسِ"⁴⁵. قال النووي أن المراد من الرفع رفع العلم، وذكر قوم أن ليلة القدر رفعت وهو غلط إذ آخر الحديث ينفيه إذ لو كان المراد رفع وجودها لما كان يأمر بالتماسها وطلبها ويجوز أن يكون المراد برفعت رفعها عن القلب ويكون المراد نسيانها.

⁴² قارن بالعسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، 1379، 4/ 263.

⁴³ قارن بعبد الرزاق، المصنف، 4/ 255.

⁴⁴ قارن بالعسقلاني، 4/ 263.

⁴⁵ قارن بالبخاري، الصوم، 33/9، 4/74.

القول الثاني: إن تلك الليلة كانت مختصة بسنة واحدة من عهده صلى الله عليه وسلم⁴⁶. ونقل الفاكهاني هذا⁴⁷.

القول الثالث: إنها من خواص هذه الامة، ولم تكن في الامم المتقدمة وجزم به بعض المالكية وصاحب العمدة من الشافعية نقل هذا القول عن الجمهور⁴⁸ وفيه بحث، إذ ورد في النسائي عن أبي ذر قلت يا رسول الله أتكون مع الأنبياء فإذا ماتوا رفعت. قال بل هي باقية⁴⁹ وعمدة أدلة هذا القول ما أورد مالك في الموطأ أنه بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تقاصر أعمار امته عن أعمار الامم الماضية فأعطاه الله ليلة القدر⁵⁰. وهذا الحديث يحتمل التأويل ولا يدفع التصريح الواقع في حديث أبي ذر.

القول الرابع: إنه يمكن تحققها في جميع السنة ولا يعلم كونها في رمضان. وهذا رواية عن أبي حنيفة رحمه الله ونقل عنه أنه لو علق أحد طلاق إمرأته قبل رمضان بليلة القدر لا تطلق متى لم تمض سنة عن التعليق⁵¹. نقل قاضي خان عن هذه المسألة ويوافقها رواية عن ابن مسعود رضي الله عنه⁵². وقد يقال غرض ابن مسعود هذا القول أن لا يعتمد الناس⁵³ ويكون لهم سعي في الطلب.

القول الخامس: إنها مختصة برمضان. ويمكن تحققها في كل ليلة منه⁵⁴. وهذا قول ابن عمر رضي الله عنهما ورواية عن أبي حنيفة رحمه الله كما ذكر في شرح الهداية⁵⁵. وذكر النسفي في المنظومة

⁴⁶ قارن بالقرطي، 20 / 92.

⁴⁷ قارن بالعسقلاني، 4 / 263.

⁴⁸ قارن بالعسقلاني، 4 / 263.

⁴⁹ قارن بالبيهقي السنن الكبرى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1994/1414، 4 / 307؛ العسقلاني، 4 / 263

⁵⁰ قارن بأحمد بن حنبل، الموطأ، دار الفكر، بيروت، 1989/1409، 202؛ العسقلاني، 4 / 263

⁵¹ القرطي، 20 / 91.

⁵² العسقلاني، 4 / 263

⁵³ العسقلاني، 4 / 263

⁵⁴ العسقلاني، 4 / 263

⁵⁵ العسقلاني، 4 / 263

فقال: “وليلة القدر بكل الشهر دائرة”. وعليه بعض من الشافعية والسبكي في شرح المنهاج رجع هذا القول⁵⁶.

القول السادس: إنها دائرة في ليالي السنة، قد تكون في رمضان وقد تكون في غيره. وفي رمضان أيضا دائرة قد تكون في عشر الأول، وقد تكون في الأوسط، وقد تكون في الآخر. وكذا في الأعشار أيضا دائرة. وهذه هي الرواية المشهورة عن أبي حنيفة رحمه الله⁵⁷ وهي مختار الشيخ محي الدين محمد بن العربي قدس الله سره إذ ذكر في الفتوحات: “إني رأيت ليلة القدر في شعبان، وفي ربيع الأول، وفي رمضان. وما رأيت في رمضان أكثره في العشر الأخير، ورأيت مرة في العشر الأوسط في غير الوتر، ورأيت في الوتر أيضا. وتيقن لي أنها دائرة في تمام السنة”⁵⁸.

القول السابع: أنها أول ليلة من رمضان. وهذا القول محكي عن أبي رزين العقيلي وعن أنس رضي الله عنهما⁵⁹.

القول الثامن: إنها ليلة النصف من رمضان. أورد ابن الملقن هذا القول في شرح العمدة⁶⁰.

القول التاسع: نقل القرطبي أنها ليلة النصف من شعبان⁶¹.

القول العاشر: إنها ليلة السابع عشر من رمضان. روي ابن أبي شيبه⁶² والطبراني من حديث زيد بن أرقم أنه قال: “لا أشك ولا امتري أنها ليلة سبع عشرة من رمضان ليلة انزل القرآن”⁶³. وأخرج

⁵⁶ العسقلاني، 4/ 263.

⁵⁷ العسقلاني، 4/ 263.

⁵⁸ قارن بابت العربي، الفتوحات المكية، 1/ 821 (08.12.2005) (alwaraq.net).

⁵⁹ القرطبي، 20/ 92؛ العسقلاني، 4/ 263.

⁶⁰ العسقلاني، 4/ 263.

⁶¹ العسقلاني، 4/ 263.

⁶² قارن بابت أبي شيبه، عبد الله بن محمد، المصنف، دار الفكر، بيروت، 1409/1989، 2/ 396 (كتاب

الصلاة)؛ العسقلاني، 4/ 263.

⁶³ قارن بالطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم، الموصل،

1404/1983، 5/ 198.

ابو داود هذا الحديث عن ابن مسعود⁶⁴. والطبري نسب هذا القول إلى الحسن البصري⁶⁵. وعليه بعض من الشافعية أيضا⁶⁶.

الحادي عشر: إنها مبهمة في العشر الأوسط، حكاه النووي وعزاه الطبري إلى الحسن البصري⁶⁷.

الثاني عشر: إنها ليلة الثامن عشر، ذكر ابن حجر أني رايت بخط القطب الحلبي وذكر ابن الجوزي في بعض تصانيفه⁶⁸.

الثالث عشر: إنها ليلة التاسع عشر ونسب هذا القول إلى زيد ابن ثابت وهو رواية عن ابن مسعود⁶⁹.

الرابع عشر: إنها الليلة الأولى من العشر الأخير. وإليه ميلُ الشافعي وعليه بعض الشافعية. لكن ما لهم حزم بهذا. ولهذاذكروا أن الطلاق المعلق بليلة القدر لا يقع في هذه الليلة اتفاقا، بل يتوقف إلى انقضاء الشهر على الصحيح وإلى انقضاء السنة على قول لعدم اختصاصها بالعشر الأخير⁷⁰.

الخامس عشر: إن كان الشهر كاملا فهي ليلة العشرين، وإن كان ناقصا فهي ليلة الإحدى والعشرين وعليه داود وابن حزم الظاهري⁷¹ وزعم أن الجمع بين الأخبار يحصل بهذا.

السادس عشر: إنها ليلة الثاني والعشرين. روي أحمد بن حنبل من حديث عبد الله بن أنس أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ليلة القدر وكان سؤاله في صبيحة إحدى وعشرين فقال كم

⁶⁴ قارن بأبو داود، السنن، كتاب الصلاة، 137/4؛ العسقلاني، 263/4.

⁶⁵ قارن بالعسقلاني، 263/4.

⁶⁶ العسقلاني، 263/4.

⁶⁷ العسقلاني، 263/4.

⁶⁸ العسقلاني، 263/4.

⁶⁹ العسقلاني، 263/4.

⁷⁰ العسقلاني، 263/4، 264.

⁷¹ العسقلاني، 264/4.

الليلة قلت ليلة اثنين وعشرين فقال هي الليلة أو القابلة⁷². ولا يخفى أن هذا الحديث لا يدل على هذا القول بل يدل على أنها ليلة اثنين وعشرين أو ثلاث وعشرين.

القول السابع عشر: إنها ليلة الثالث والعشرين وكان معوية على هذا القول. وابن أبي شيبه روي عنه بإسناد صحيح. وأيوب السختياني من كبار التابعين عليه أيضا. وكان يغتسل في ليلة الثالث والعشرين ويستعمل الطيب⁷³. وعن ابن عباس أنه كان يوقظ أهله⁷⁴. ونقل عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تراها ليلة ثالث وعشرين⁷⁵.

القول الثامن عشر: إنها ليلة الرابع والعشرين. ويوافقه رواية عن ابن مسعود⁷⁶. وهو قول زيد بن ثابت ورواية عن ابن عباس وعليه الحسن والشعبي وقتادة وحجتهم حديث الوائلة وهو أن القرآن انزل لأربع وعشرين من رمضان⁷⁷. روى أحمد عن بلال مرفوعا التمسوا ليلة القدر ليلة أربعة وعشرين⁷⁸.

القول التاسع عشر: إنها ليلة الخامس والعشرين ونسبه ابن الجوزي إلى أبي بكر⁷⁹.

القول العشرون: إنها ليلة السادس. وذكر ابن حجراني لم أجد هذا القول صريحا لكن ذكر القاضي عياض أن ما من ليلة من ليالي العشر الأخير إلا أنها ليلة القدر بأحد الأقوال.

القول الحادي والعشرون: إنها ليلة السابع والعشرين. وهذا هو المشهور من مذهب أحمد⁸⁰. وهو رواية عن أبي حنيفة⁸¹. وذكر مسلم أن أبي بن كعب كان جازما على هذا ويحلف عليه⁸². وروي

⁷² قارن بأحمد بن حنبل، المسند، دار صادر، بيروت، 3/ 495.

⁷³ العسقلاني، 4/ 264.

⁷⁴ العسقلاني، 4/ 264.

⁷⁵ العسقلاني، 4/ 264.

⁷⁶ العسقلاني، 4/ 264.

⁷⁷ العسقلاني، 4/ 264.

⁷⁸ العسقلاني، 4/ 264.

⁷⁹ العسقلاني، 4/ 264.

⁸⁰ العسقلاني، 4/ 264.

مسلم بعضا من الأحاديث الدالة عليه⁸³. وصاحب الحلية من الشافعية حكى هذا القول عن أكثر العلماء⁸⁴. وصاحب الكافي عن الحنفية ذكر أنه علق لو علق أحد الطلاق بليلة القدر يقع في ليلة السابع والعشرين إذ العوام يعتقدون أنها ليلة القدر⁸⁵.

القول الثاني والعشرون: إنها ليلة الثامن والعشرين.

القول الثالث والعشرون: إنها ليلة التاسع والعشرين حكاه ابن العربي⁸⁶.

القول الرابع والعشرون: إنها ليلة الثلاثين ذكر السروجي في شرح الهداية⁸⁷. ونقل الطبري عن معوية وأحمد من طريق أبي سلمة روي عن أبي هريرة⁸⁸.

القول الخامس والعشرون: إنها في أوتار العشر الأخير. والدليل على هذا حديث عائشة⁸⁹ وهذا أرحح الأقوال. وأبو ثور والمزني وابن خزيمة وجمع من العلماء على هذا القول⁹⁰.

القول السادس والعشرون: إنها في أوتار العشر الأخير إلى الليلة الأخيرة. روى الترمذي من حديث أبي بكر⁹¹.

القول السابع والعشرون: إنها تنتقل في العشر الأخير نص عليه مالك والثوري وأحمد وإسحق⁹². وزعم الماوردي أنه متفق عليه. وكأنه أخذه من حديث ابن عباس. وهو أن الصحابة اتفقوا

⁸¹ العسقلاني، 4/ 264.

⁸² قارن بمسلم، صحاح، كتاب الصيام، 8/ 65.

⁸³ قارن بمسلم، صحاح، كتاب الصيام، 8/ 65.

⁸⁴ العسقلاني، 4/ 265.

⁸⁵ العسقلاني، 4/ 265.

⁸⁶ العسقلاني، 4/ 265.

⁸⁷ العسقلاني، 4/ 263.

⁸⁸ العسقلاني، 4/ 265.

⁸⁹ العسقلاني، 4/ 265.

⁹⁰ العسقلاني، 4/ 265.

⁹¹ العسقلاني، 4/ 265.

أثما في العشر الأخير. واختلفوا في تعيينها ويؤيد أثما في العشر الأخير أنه ورد في الحديث الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم اعتكف في العشر الأوسط، قال جبريل ما تطلب أمّاك. ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعتكف في العشر الأخير⁹³. وكذا امهات المؤمنين بعده صلى الله عليه وسلم⁹⁴. وبعض على أن جميع لياليه سواء. وبعض على أن بعض لياليه أرجح وأرجى من بعض. فقال الشافعي رضي الله عنه أرجاه ليلة إحدى وعشرين وهو القول التاسع والعشرون. وقيل أرجاه ليلة السابع والعشرين وهو القول الثلاثون.

القول الحادي والثلاثون: إنها في السبع الأواخر. والدليل عليه ما في البخاري من قوله عليه الصلاة والسلام "التمسوا ليلة القدر في السبع الأواخر"⁹⁵. وهذا الاستدلال ضعيف، إذ السبع الأواخر له ثلاث احتمالات:

أحدها: أن يكون المبدأ الثاني والعشرين والمنتهي الثامن والعشرين. إذا اشتهر أن الشهر أربعة اسبوع والسبع الرابع هو السبع الأخير.

والثاني: مبدؤه الرابع والعشرون والمنتهي الثلاثون.

والثالث: أن يكون المراد بالسبع الأخير السبع الذي لا يكون بعده سبع آخر. وهذا شامل لسبعة أسابيع، الأول ما يكون مبدؤه الثاني عشر. وبهذا الترتيب وهذا الاحتمال باللفظ أولى وأنسب، إذ على هذا التقدير السبع الأخير متعذر بخلاف الاحتمالين. فإن السبع فيهما لا يكون أزيد من واحد، ويحتاج إلى أن يقول لصيغة الجمع إشعار بأنه يمكن طلبها في كل ليلة من الليالي السبعة. فيلزم جواز كون ليلة الثلاثين أيضا ليلة القدر على أنه على تقدير إرادة أحد ذينك الاحتمالين لا يتم الاستدلال، إذ ليس في الحديث أداة حصر. ولا يدل بالفحوى عليه أيضا. ويحتمل إن لم يكن جواز كون ليلة أحد وعشرين ليلة القدر معلوما لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقت قوله "التمسوا في السبع الأواخر" ثم كان معلوما له من بعد.

⁹² قارن بمالك بن أنس، الموطأ، دهر الفكر، بيروت، 1989/1409، كتاب الاعتكاف، 6/702.

⁹³ العسقلاني، 4/257.

⁹⁴ قارن بالبخاري، كتاب الاعتكاف، (9/33) 1/76.

⁹⁵ في البخاري "فَمَنْ كَانَ مُتَحَرِّبَهَا فَالْيَتَحَرَّهَا فِي السَّبْعِ الْآخِرِ" الصوم، 9/32، 2/72.

القول الثاني والثلاثون: إنه تنتقل في النصف الآخر وصاحب المحيط من الحنفية ينسب هذا القول إلى محمد بن الحسن وأبي يوسف رحمهما الله تعالى⁹⁶. ويحكي إمام الحرمين عن صاحب التقريب⁹⁷.

القول الثالث والثلاثون: إنها ليلة ستة عشر أو سبعة عشر. روي حارث بن أبي اسامة من حديث عبد الله بن زبير⁹⁸.

القول الرابع والثلاثون: إنها ليلة سبعة عشر، أو تسعة عشر، أو إحدى وعشرين، أو آخر ليلة. رواه ابن مردويه في تفسيره عن أنس بإسناد ضعيف⁹⁹.

القول الخامس والثلاثون: إنها أول ليلة من رمضان، أو آخر ليلة، أو تاسع ليلة، أو سابع عشر، أو إحدى وعشرين. رواه ابن مردويه عن أنس بإسناد ضعيف¹⁰⁰.

القول السادس والثلاثون: إنها ليلة تسع عشرة، أو إحدى عشرة، أو ثلاث وعشرين. رواه أبو داود من حديث ابن مسعود بإسناد فيه مقال وعبد الرزاق من حديث علي بسند منقطع¹⁰¹.

القول السابع والثلاثون: إنها ليلة ثلاث وعشرين، أو سبع وعشرين. وهو مأخوذ من حديث ابن عباس حيث قال: "سبع يقيين أو سبع يمضين"¹⁰². ولأحمد من حديث النعمان بن بشير سابعة تمضي أو سابعة تبقى¹⁰³. قال النعمان فنحن نقول ليلة سبع وعشرين¹⁰⁴.

⁹⁶ العسقلاني، 4/ 265.

⁹⁷ العسقلاني، 4/ 265.

⁹⁸ العسقلاني، 4/ 265.

⁹⁹ العسقلاني، 4/ 265.

¹⁰⁰ العسقلاني، 4/ 265.

¹⁰¹ قارن بأبو داود، السنن، الضلالة، 4/ 138.

¹⁰² العسقلاني، 4/ 266.

¹⁰³ العسقلاني، 4/ 266.

¹⁰⁴ العسقلاني، 4/ 266.

القول الثامن والثلاثون: إنها ليلة إحدى وعشرين، أو ثلاث وعشرين، أو خمس وعشرين لما روي من أن ليلة القدر في تاسعة تبقى في سابعة تبقى في خامسة تبقى وفي البخاري عن مالك أن التاسعة تبقى ليلة إحدى وعشرين¹⁰⁵.

القول التاسع والثلاثون: إنها منحصرة في السبع الأواخر من رمضان، لحديث ابن عمر المروي في البخاري أنه قيل لبعض من الأصحاب في المنام “أَنَّ لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي السَّبْعِ الْآخِرِ”¹⁰⁶. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم “أري رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر فمن كان متحريا فليتحرها في السبع الأواخر”¹⁰⁷. وقد ذكرنا بيان محتملات العبادة ويعلم منه الأبحاث المتوجهة إلى الاستدلال.

القول الأربعون: إنها ليلة الثالثة من العشر الأخير، أو الخامسة منه. رواه أحمد من حديث معاذ بن جبل. والفرق بينه وبين القول السابع والثلاثين أن الثالثة يحتمل ليلة ثلاث وعشرين ويحتمل ليلة سبع وعشرين فينجلي إلى أنها ثلاث وعشرون أو خمس وعشرون أو سبع وعشرون¹⁰⁸.

القول الحادي والأربعون: أنها في أسباع العشر الأوسط والآخر. ذكر ابن حجر أنه رآه بخط بعض من العلماء¹⁰⁹ والله تعالى أعلم.

القول الثاني والأربعون: إنها في سبع أو ثمان من أول النصف الثاني. روي الطحاوي من طريق عطية بن أنس عن أبيه أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن ليلة القدر فقال: “تحرها في النصف الأخير” ثم عاد فسأله فقال: “إلى ثلاث وعشرين”¹¹⁰. ثم هذه أقوال منقولة في هذا الباب.

والظاهر أنها دائرة في السنة. وكل أحد أخبر عما وجد، والأرجح أنها في أوتار العشر الأخير¹¹¹. والأحاديث تدل عليه، والأرجح عند الجمهور ليلة سبع وعشرين. وروي عن ابن عباس أن

¹⁰⁵ قارن بالبخاري، ضوم، 32/9، 3/73.

¹⁰⁶ قارن بالبخاري، ضوم، 32/9، 2/72.

¹⁰⁷ العسقلاني، 4/265.

¹⁰⁸ العسقلاني، 4/266.

¹⁰⁹ في فتح الباري “أما في اشفاق العشر الوسط والعشر الأخير قرأته بخط مغلطاي”

¹¹⁰ العسقلاني، 4/266.

¹¹¹ العسقلاني، 4/262.

الدليل على أنها ليلة سبع وعشرين¹¹². إن من أول السورة إلى كلمة هي، وهي راجعة إلى ليلة القدر، سبع وعشرون كلمة قليلة القدر ليلة سبع وعشرين.

والظاهر أن من الغرض من هذا الكلام تقريب المعنى إلى أفهام العوام، لظهور أن الوجه المذكور لا ينبغي أن يكون عند مثل ابن عباس برهانا على هذا الطلب. وكذا ما نقل من بعض العلماء من أن حروف ليلة القدر تسعة وقد تكررت ثلاث مرات فتكون سبعا وعشرين¹¹³، لا يقصد به إلا نوع تقريب. والحكمة في إخفائها أن يجتهد في طلبها فإنها لو عينت ليقصر على طلبها كما عينت¹¹⁴.

وإختلف في أن لها علامات تظهر على من وفق لإدراكها أم لا. فبعض أثبتوا علامات: منها ما أورد مسلم في صحيحه عن أبي بن كعب أنه “تَطْلُعُ الشَّمْسُ فِي صَبِيحَتِهَا مَا لَهَا شُعَاعٌ”¹¹⁵. وأورد ابن خزيمة أنها لا حارة ولا باردة تصبح الشمس يومها حمرا ضعيفة¹¹⁶. ولأحمد من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا أنها صافية بلجة كأن فيها قمرا ساطعا ساكنة لا حر فيها ولا برد ولا يحل لكوكب يرمي به فيها¹¹⁷. ولابن أبي شيبه من حديث بن مسعود أن الشمس تطلع كل يوم بين قرني الشيطان إلا في صبيحة ليلة القدر¹¹⁸. وله من حديث جابر بن سمرة مرفوعا “ليلة القدر ليلة مطر وريح”¹¹⁹.

وروي ابن أبي حاتم من طريق مجاهد “لا يرسل فيها شيطان ولا يحدث فيها داء”¹²⁰. ومن طريق الضحاك “يقبل الله التوبة فيها من كل تائب ويفتح فيها أبواب السماء وهي من غروب الشمس

¹¹² العسقلاني، 4/ 262.

¹¹³ القرطبي، 20/ 92.

¹¹⁴ القرطبي، 20/ 92.

¹¹⁵ قارن بمسلم، الصحاح، كتاب الصيام، 8/ 65؛ العسقلاني، 4/ 260.

¹¹⁶ العسقلاني، 4/ 260.

¹¹⁷ العسقلاني، 4/ 260.

¹¹⁸ العسقلاني، 4/ 260.

¹¹⁹ العسقلاني، 4/ 260.

¹²⁰ العسقلاني، 4/ 260.

إلى طلوعها”¹²¹. وذكر الطبري عن قوم “أن الأشجار في تلك الليلة تسقط إلى الأرض ثم تعود إلى منابتها وإن كل شيء يسجد فيها”¹²².

وروي البيهقي في فضائل الأوقات من طريق الأوزاعي عن عبدة بن أبي لبابة أنه سمعه يقول “أن المياه المالحة تعذب في تلك الليلة”¹²³.

ومنها ما روي أن الأنوار تظهر في تلك الليلة حتى في البيوت المظلمة. ومنها أنه يسمع خطاب الملائكة وسلامهم.

ومنها استجابة الدعوات لمن وفق لأن يدركها، والطبري على أنه لا يلزم رؤية شيء ولا سماعه ويلزم ظهور غير ذلك من العلامات¹²⁴.

واختلف في أنه لو أحيها أحد بدون إدراكها هل له ثواب الإدراك أم يتوقف ذلك على أن تنكشف عليه تلك الليلة. فالطبري وابن العربي والمهلب وجماعة على الأول، والأكثر على الثاني، ويوافقه ما في مسلم من حديث أبي هريرة “من يقيم ليلة القدر ليوافقها”¹²⁵. وقال النووي يوافقها أي يعلم أنها ليلة القدر¹²⁶.

وفيها أنه يجوز أن يكون المراد بالموافقة الموافقة بحسب نفس الأمر وإن لم يعلم. وأيضاً قال النووي في حديث “من قام ليلة القدر” إن المعنى أن من أحيا ليلة القدر وإن لم يوافقها حصل له ثوابها، وإن وافقها حصل أيضاً¹²⁷. وهذا يوافق تفسير الموافقة بالعلم كما فسره. ولا كلام في حصول ثواب العظيم في طلب ليلة القدر لكن الكلام في أن ثواب المعين الموعود هل يحصل أم لا. وذكر بعض من العلماء أن إدراكها قد تختص بشخص دون شخص، وإن كان مع المدرك في البيت. وذكر الطبري أن في

¹²¹ العسقلاني، 260/4.

¹²² العسقلاني، 260/4.

¹²³ العسقلاني، 260/4.

¹²⁴ العسقلاني، 266/4.

¹²⁵ العسقلاني، 266-267/4.

¹²⁶ العسقلاني، 267/4.

¹²⁷ العسقلاني، 267/4.

أخبار ليلة القدر دليل على كذب من زعم أن في تلك الليلة يظهر من العيون ما لم يظهر في غيرها. إذ لو كان ذلك حقاً لما يخفى على من يحى الليالي في جميع السنة.

وأقول هذا التكذيب غير مناسب. إذ يجوز أن يكون ما ذكره من كرامة حاصلة لبعض من العباد. ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحصر العلامة ولم ينف الكرامة. ويجوز كون المطر علامة في بعض من السنوات، كما يفهم من حديث أبي سعيد الخدري حيث قال “نظرت إليه انصرف من الصبح ووجهه ممتلئ طيناً”¹²⁸ والحال إن في كثير من السنين لا ينزل المطر في رمضان ولا ينبغي أن يعتقد أن ليلة القدر لا يدركها إلا من له الخوارق والكرامات، فإن فضل الله عظيم.

فقرة: في ذكر بعض من اللطائف التي تناسب مذاق الواقفين على رموز الحروف وغيرهم:

الاولى: إن لفظ ليلة القدر في هذه السورة تكررت ثلاث مرات إشارة إلى أنها في الأعشار الثلاثة يمكن طلبها كما يفهم من بعض الأحاديث.

الثانية: إن عدد الحروف في ليلة القدر فرد. وفيه إشارة إلى أن ليلة القدر توجد في اوتار الأعشار.

الثالثة: إن نهاية وتر كل عشر تاسعه. وعدد حروف ليلة القدر تسعة.

الرابعة: إن الحروف الملفوظة الأصلية التي هي غير متكررة في ليلة القدر خمسة. واللفظ ثلاثة. وفيه إشعار بجواز تحققها في كل وتر من الأعشار. وتقام الوتر في كل عشر خمسة.

الخامسة: إن قوله “خير من ألف شهر” عبارة من ليلة القدر. وحروفه عند اعتبار البيئات خمسة وعشرون. وهي ليلة القدر على بعض من الأقوال السابقة أن الحروف الملفوظة من ليلة القدر إذا اعتبرت مع البيئات يصير إحدى وعشرين.

الثامنة: إن الحروف الملفوظة والمكتوبة من ليلة القدر مع أربعة وعشرون. وهي ليلة القدر على قول.

التاسعة: إن قوله تعالى “حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ” إشارة إلى بقاء ليلة القدر إلى طلوع فجر المحشر، وعدم انقطاعه كما توهم بعض.

العاشرة: إن الشيخ الأكبر والخاتم الأصغر الشيخ محي الدين محمد بن محمد بن العربي ذكر أن ليلة القدر دائرة في الشهور الشمسية ليأخذ كل شهر منها نصيبا ويصل كل فصل منه إلى فضل كما أن رمضان دائر في الشهور الشمسية ليشمل فضله سائر الشهور الشمسية¹²⁹.

فقرة في فضيلة سورة القدر:

ذكر الواحدي في تفسيره وأورد صاحب الكشاف أيضا أنه روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "من قرأ سورة القدر اعطي له من الأجر كمن صام رمضان وأحى ليلة القدر"¹³⁰. لا يخفى أن هذا الحكم وإن كان من الأمور التي لا يستقل العقل بإدراكها، لكن يمكن ذكر مناسبات ومونسات تقرب الحكم إلى قبول العقل:

الأول: إن كلمات هذه السورة ثلاثون كما ذكره بعض من المفسرين.

الثاني: أن الصوم من قبيل صفات الله تعالى كالقرآن.

الثالث: إن هذه السورة متعلقة بليلة القدر. وهي ليلة من رمضان على قول الأكثرين. ويتوجه على ظاهر ما روي أن ثواب ليلة القدر أكثر من ثواب ألف شهر، كما هو منصوص كلام الله تعالى. وعمقتضى هذا المروي يكون ثواب ليلة قرأ فيها سورة القدر مساويا، بل أكثر من ثواب ليلة القدر، فيعارض الحديث الآتي وتندفع هذه الشبهة بوجه:

الأول: إن الأجر والثواب متغايران، إذ الأجر ما يترتب على العمل والثواب منفعة مقرونة بالتعظيم أعم من أن يكون مترتبة على عمل أم كانت على سبيل التفضل والإنعام مثلا أجر حسنة عشر أمثالها والزيادة على العشر إلى سبعمائة أو أكثر تفضلا. ويجوز أن يكون أجر إحياء ليلة القدر مساويا أو أقل من أجر قراءة سورة القدر. لكن كان ثوابها الفاضل بمحض الفضل أزيد من ثواب قراءة السورة المذكورة.

الثاني: إن أجر قراءة هذه السورة كأجر إحياء ليلة القدر والصائم في رمضان. ولا يلزم من التشبيه مساواة الآخرين بل يلزم أن يكون أجر القراءة أنقص من أجر الصيام وإحياء ليلة القدر.

¹²⁹ قارن بابن العربي، الفتوحات، 1/ 824.

¹³⁰ قارن بالزخشي، 4، 772.

الثالث: إن الحديث يجوز أن لا يكون محمولا على الحقيقة، بل يكون الغرض منه المبالغة في كثرة الثواب في قراءة هذه السورة، وعلى هذا تندفع الشبهة.

الرابع: إن هذه الحديث ضعيف، بل موضوع كما صرح به أئمة الحديث والناقدون للأسانيد. والمفهوم من خلاصة الطيبي أنه قطعة من حديث طويل روي برواية أبي بن كعب عنه صلى الله عليه وسلم في فضيلة كل سورة سورة. فلما فتش عن مخرجه انتهى إلى من اعترف بالوضع. وأخطأ الواحدي ومن تبعه في إيراده في تفاسيرهم. والله تعالى أعلم.

تم الكتاب بعون الملك الوهاب، والحمد لله وحده، وصلى الله على من لا نبي بعده. وكان الفراغ من كتابتها يوم الخميس المبارك ثامن شهر صفر الخير من شهور السنة أحد وتسعين وتسعمائة على يد العبد الفقير علي بن علي البوصيري غفر الله لوالديه ولشايعه ولجميع المسلمين آمين.

**XIX. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA BİTLİS
VİLAYETİ'NDE NÜFUS¹**
**Population In Bitlis Province In The Second Half Of XIX.Th
Century**

Dr. Mehmet DEMİRTAŞ*

Abstract:

Joining of Bitlis under Ottoman State was a turning point for the city. In this period Bitlis has kept its civilized values and it has advanced its civilized level also. Within its remaining under domination of Ottoman State approximately 400 years, Bitlis always has sheltered a crowd of people as a trade center. Beginning from the end of XIX.th century political events in the whole country, especially events in Eastern Anatolia have had influences and disquiet has appeared in Bitlis. In spite of all those events, Bitlis has succeeded in keeping its importance in a limited rate until the Republic period.

Key Words: Eastern Anatolia, Bitlis, Ottoman, Armenians, Population

Giriş

Bitlis şehri, yüksek kayalıklar ve dağlarla çevrili dar bir vadi üzerinde kurulmuş binlerce yıllık bir geçmişe sahiptir. Şehir Diyarbakır- Van yolu üzerindeki bir konak ve geçit yeridir. Bitlis şehri çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmış tarihi bir şehir olmasının yanında, geçmişte bilhassa ticaret kervanları ve yolcular için de önemli bir güzergâh olmuştur. Ksenefon (Xenophon)'un on binleri de milattan dört asır evvel bu yoldan geçmişlerdi².

Bitlis'in kuruluşu ile alakalı olarak çeşitli görüşler mevcuttur. Bunlardan birine göre, şehir ilk defa M.Ö. II. binde Mittaniler tarafından

¹ Bu Makale 2-4 Eylül 2006 Tarihleri Arasında Bitlis'te Düzenlenen II.Vangölü Havzası Sempozyumuna sunulan “ 93 Harbi Sürecinde Bitlis'te Nüfus ve Yerleşme (XIX.Yüzyılın İkinci Yarısı)” isimli tebliğin değişiklikler yapılarak genişletilmiş şeklidir.

* Bitlis Eren Üniversitesi, Tatvan Meslek Yüksekokulu, Öğretim Görevlisi demirtasm@gmail.com,

² Besim Darkot, “Bitlis” *İslam Ansiklopedisi- II*, Eskişehir 1997, s. 658.

kurulmuştur. Daha sonra Asurlular ve X. Yüzyılda Urartular buraya hâkim olmuşlardır. Urartu hâkimiyeti sonrası dönemde Medler ve Persler de bir süre Bitlis'te egemenlik kurmuşlardır³. Bitlis şehrinin tarihindeki önemli olaylardan biri şüphesiz Bitlis Kalesi'nin inşasıdır. Asur yazılı kaynaklarında Vaisis olarak adlandırılan Bitlis'in, M.Ö. 1274 yılında müstahkem bir kaleye ve kalabalık bir nüfusa sahip olduğu belirtilmektedir⁴. Evliya Çelebi Seyahatnamesi dâhil olmak üzere, birçok kaynakta geçen, İskender'in komutanı Badlis'in kaleyi inşa ettiği biçimindeki hikâye ise muhtemelen gerçeği yansıtmamaktadır⁵. Dolayısıyla Bitlis adının, komutanın adından geldiği biçimindeki yaygın görüş de tartışma zeminine taşınmış olmaktadır. Çünkü Asur dilinde Byt (Bit) veya Byd (Bed) kelimesi *yurt* anlamına gelmektedir⁶. Bitlis adı Arap kaynaklarında Bidlis, Ermeni kaynaklarında ise Bageş (Pagiş) şeklinde geçmektedir⁷. Bu noktada asıl önemli olan konu, milattan yüzlerce yıl önce burada bir kalenin mevcudiyetidir. Bu durum Bitlis şehrinin bundan sonraki kültür ve medeniyet tarihi de dâhil, bütün gelişimine doğrudan etki etmiştir.

Hız. Ömer döneminde (641) İslam orduları tarafından fethedilen ve dönem dönem Bizans ve Sasaniler ile bağımsız beylikler arasında el değiştiren Bitlis, XI. Yüzyılın son çeyreğinde başlayan Selçuklu hâkimiyeti ile birlikte yeni bir döneme girdi. Bu süreçte şehrin emlak ve arazileri yazıldı. Yerlerini terk eden halk geri getirilip kendilerine hayvan ve tohumluk dağıtıldı ve vergileri kısmen af edildi⁸. Şehir bu dönemde Mervânîlerin kontrolüne bırakıldı⁹. Bitlis, 1231'de Moğol istilasına uğramış, şehir tahrip edilerek yağmalanmış, insanları öldürülmüştü¹⁰. Bu durum şehrin gerilemesine ve nüfusunun azalmasına yol açmışsa da¹¹, bir süre sonra şehrin yeni-

³ *Görsel Türkiye Ansiklopedisi*, "Bitlis" Fasikül-X, s. 235,236.

⁴ Kenan; Arınç, "Bitlis'te Nüfus Hareketleri" *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, Talip Yücel'e Armağan, Yıl 33/ I-II, Ankara 1997, s. 51.

⁵ Darkot, "Bitlis", *İA-II*, s. 659.

⁶ Sıtkı Aydın, *Bitlis Tarihi*, Acar Matbaası, İstanbul 1967, s. 6.

⁷ Sabih Erken, *Türkiye'de Vakıf Abideleri ve Eski Eserler-II*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1977, s. 120.

⁸ Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2001⁶, s. 43, Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004⁸, s.398, 399.

⁹ Metin Tuncel, "Bitlis" *Diyanet İslam Ansiklopedisi- VI*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s.226.

¹⁰ Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 395.

¹¹ Martin Van Bruinessen, Ağa, Şeyh, Devlet, Çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul 2006⁴, 247.

den imar edilerek, nüfusunun yeniden iskân edilmesi sayesinde toparlanarak önemli bir yer durumuna gelmişti¹². XIV. yüzyılda Şerefhanoglu sülalesinin hüküm sürdüğü Bitlis, önce Karakoyunlular, ardından Akkoyunlular ve Safeviler arasında el değiştirmiştir. I. Selim döneminde Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra burası Şerefhanlar sülalesinin kontrolü altında bulunmaya devam etmiştir. Bununla birlikte şehir devamlı olarak Osmanlı-Safevi mücadelesine sahne olmuştur¹³.

Bitlis şehri Osmanlı hâkimiyetine geçtiğinde çok büyük olmamasına rağmen coğrafi özellikleri ve ilim hayatı bakımından önemli bir yerdi. XVI. Yüzyılın ilk yarısında buradan geçen seyyahlar şehrin pek büyük olmadığını belirtirler¹⁴. 1538 tarihli bir icmal defterinde Bitlis, vilayet olarak geçmektedir. Bu tarihte vilayete Tatik, Kefenduz, Koltuk, Çukur, Tatvan, Suy, Gevar, Karçıkan, Poğnar, Ahlat, Muş, Bulanık, Avçkan, Handeros ve Hınıs nahiyeleri bağlı bulunmaktaydı¹⁵. Osmanlı hâkimiyetinin sağlamlaşmaya başladığı bu dönem ile birlikte Bitlis'in ticari hayatının canlandırılmasına yönelik olarak bazı tedbirler alındığı görülmektedir. Rahva Ovasında çeşitli kervansarayların inşa edilmiş olması bu amaca yönelikti. Ancak bu tedbirler tek başına bir anlam ifade etmediğinden, söz konusu yerin güvenliği gündeme gelmişti. Rahva Ovasını güvenli bir hale getirmek üzere buraya on beş hane nüfusun yerleştirilmesi için Van Beylerbeyine bir emir gönderilmişti¹⁶. Böylece bu yolu kullanan kervanların rahat bir şekilde ticaret yapabilmeleri temin edilmeye çalışılmıştı. Yapılan çalışmalar neticesinde Bitlis şehrinin önemi daha da artmıştı. Nitekim Avrupalı seyyahların anlattıklarına göre XVI. yüzyıl sonlarında Bitlis Doğu Anadolu Bölgesi'nin en önemli şehirlerinden biri durumuna gelmişti ki, 1574 yılında şehir nüfusu iki bin haneydi. Fransız diplomat M.d' Aramon, gözlemlerini

¹² Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s.398, 399.

¹³ Mükrimin Halil Yınanç, "Bitlis", *İA-II*, s.664.

¹⁴ Darkot "Bitlis" *İA-II*, s.659.

¹⁵ "Bitlis", Yurt Ansiklopedisi-II, Anadolu Yayıncılık, İstanbul 1982, s. 1392.

¹⁶ BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) MD (Mühime Defteri)-XIV-II, Sh.878, Hk. 1285, 16 Ramazan 978/11 Şubat 1571. Emirde Bitlis'ten Van Gölü kıyısındaki Tatvan'a gelince yol üzerinde yer alan ve bir günlük mesafede bulunan Rahva'nın, boş bir sahra olması sebebiyle eşkıyanın mekânı haline gelmiş olduğu, buranın aynı zamanda kış aylarında yolcuların helak olmasına sebebiyet verdiği ve buraya vergiden muaf on beş hanenin yerleştirilerek gerek bu mıntıkanın güvenliğinin sağlanması, gerekse buraya yerleştirilecek ailelerin gelip geçenlere yardım etmelerinin bu yolla mümkün hale geleceği bildirilerek bu kişilerin mu'af-nâmelerinin Dersaadet'e gönderilmesi istenmişti.

anlatırken, Bitlis'in etrafının surlarla çevrili olduğunu söylemektedir¹⁷. Şerephan'ın verdiği bilgiye bu dönemde Rahva Ovası'nda inşa edilmiş bulunan kervansarayda Türk, Tacik, Arap ve Acem Beyleri ve ileri gelenlerinin yanı sıra özgür, köle, uzaktan veya yakından gelen yolcular barınmaktaydı. Yine aynı dönemde Bitlis'in büyümüş ve gelişmiş olduğunu şehirdeki 18 semtten de (mahalle) anlamak mümkündür¹⁸.

1655 yılında Melek Ahmet Paşa ile birlikte Bitlis'e gelen Evliya Çelebi, kale içinde 300 ev, zahire saklamak için mağaralar, han, hamam ve bedesten bulunduğunu kaydetmektedir. Evliya Çelebi kale dışında ise on yedi mahalle halinde teşkil olmuş şehirde, toprak örtülü ve bahçeli 5.000 evin yer aldığını eklemektedir¹⁹.

XVII. yüzyıl sonçeyreğinde Bitlis'e uğrayan Tavernier Bitlis Be-yinin 20-25 bin süvariden oluşan kuvveti ve daha ilk emirde savaşa koşmaya hazır bekleyen çobanlardan oluşan bir o kadar da piyade askeri çıkara-bildiğini belirtmektedir²⁰. Bu yüzyılda Bitlis kenti önemli bir ticaret merke-ziydi. Bölgenin belli başlı ticaret yolları Bitlis'ten geçmekteydi. Kentte ayrıca, çoğu Yakubi (Süryani) olan büyük tüccarlar yaşamaktaydı²¹.

Bitlis XVIII. yüzyılda Van Vilayetine bağlı bir hükümetti²². XIX. yüz-yıl başlarında da Bitlis'in bu statüsü devam etmekteydi²³. Bu dönemin

¹⁷ Gülgün, Üçel-Aybet, *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003², s. 265.

¹⁸ Şerephan, *Şerefname-Kürd Tarihi*, Çev. Mehmet Emin Bozarslan, Deng Yayınları, İs-tanbul 2006³, s. 270, 271.

¹⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatname-IV*, Dersaadet İkdâm Matbaası, İstanbul 1314, s. 87,88,91.

²⁰ Jean-Baptiste Tavernier, *Tavernier Seyahatnamesi*, Editör: Stefanos Yerasimos, Çev. Teoman Tunçdoğan, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, s. 289, 290.

²¹ Bruinessen, Ağa, s. 254.

²² *Hükümet*: Osmanlı Devleti'nde klâsik sancakların yanında *hükümet* olarak adlandırılan ve idarelerinin mahalli beylere *ocaklık* suretiyle tevcih edildiği sancaklar da mevcuttu. Ancak bunlar defterlere *livâ* olarak değil *hükümet* olarak kaydedilmişlerdir. Hükümetleri idare eden beylere ise *hâkim* denilmektedir. Kanuni devrinde hazırlanan *Kanunnâme-i Humâyûn*'da *hükümet* sancaklar şöyle tarif edilmektedir: "... bunlardan ma'ada dokuz hükümet vardır ki, hîn-i fetihde hıdmet ü itâ'atleri mukâbelesinde ashâbına tefvîz ü temlik olunmuşdur. Mülkiyet tariki üzere tefrik ederler. Hatta memleketleri mefrûzü'l-kalem ve maktû'ü'l-kademdir. Ebvâb-ı mahsulâtı dâhil-i defter-i sultanî olmamışdır. İçlerinde ümerâ-i Osmâniyye'den ve kul tâifesinden hiçbir ferd yokdur. Ve bunların ahidnâmeleri mücibince azl ü nasb kabul eylemezler. Amma cümlesi mutî'-i fermân-ı Hazret-i Sultandır. Sâir ümerâ'-i Osmâniyye gibi kangı eyâlete tâbi'ler ise, beglerbegleriyle ma'an sefer eşer-ler. Kavm ü kabîle ve başka asker sâhibleridir". Orhan Kılıç, *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı, Eyalet Ve Sancak Tevcihatı*, Elazığ 1997, 10.

nüfusuna dair yapılan tahminlere göre şehirde 12 bin kişi yaşamaktaydı. 1838'de Bitlis'in nüfusu 15-18 bin kişi civarındaydı²⁴. Yüzyılın ortalarında da Bitlis canlılığını korumuştur. Bu durum yabancı seyyahların dikkatini de çekmişti. Yüzyılın ortalarında şehirden geçen Hommaire, hanlar, hamamlar ve köprülerden söz ederek doğunun bütün güzelliklerinin Bitlis'te toplanmış olduğunu söylemektedir. 1859'da burayı gören Kotschy, şehir için *Muhteşem Bitlis* ifadesini kullanmaktadır. Bundan on yıl sonra şehri gezen Deyrolle, Bitlis'in çok canlı bir şehir olduğunu ifade etmektedir²⁵. Bitlis'te nüfusun fazlalığını sağlayan canlı bir ticaret ve sanayi hayatı mevcuttu. XIX. yüzyıl ortalarında şehri gezen seyyahlar Bitlis'te yerli sanayinin çok gelişmiş olduğunu ve dereler boyunda birçok değirmenin sıralanmış bulunduğunu söylemektedirler. Bu dönemde şehirde dokumacılık bir hayli ileriydi. Şehir ve köy evlerinde renkli pamuk bezleri ve halılar dokunmaktaydı. Gerek bu dokumalar gerekse Evliya Çelebi'nin çok şöhretli olduğunu söylediği renkli sahtiyanların boyanmasında kullanılan boyaların imalinin çok ileri olduğu anlaşılmaktadır²⁶.

XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Bitlis'te Nüfus

XIX. yüzyılda Bitlis nüfusu kısmen göçebe aşiretlerden meydana gelmişti. Yerleşik hayata geçenlerin büyük çoğunluğu merkezi otoriteyle uzlaşarak, çiftçilikle uğraşmaya başlamıştı. Ancak, zaman zaman merkezi otorite ile aralarında çeşitli anlaşmazlıklar baş göstermiştir. Bilhassa Mutki nahiyesi halkı askerlik ve vergi konularında merkezi hükümetle çatışmıştı²⁷.

Bitlis'in XIX. yüzyıl öncesi dönemi nüfusuna dair bilgiler yanıltıcı olabilir. Çünkü bu bilgiler çoğunlukla tahminlere dayanmaktadır. Bu dönemde modern anlamda bir nüfus sayımı yapılmadığından verilecek nüfus bilgilerinin tam güvenilir olduğu söylenemez. XIX. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nin nüfus meselesini daha ciddi bir şekilde ele alması da bu konudaki noksanlıkları ortadan kaldırmada yeterli olmamıştır. Zaten ilk nüfus sayımları asker ihtiyacının karşılanması ve vergi toplanması

²³ Fazıla Akbal, "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdarî Taksimat Ve Nüfus", *Belleten*, C. XV, Sayı: 60, Ankara 1951, s. 626.

²⁴ Kadir Pektaş, *Bitlis Tarihî Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s.5, Tuncel, "Bitlis", s. 227.

²⁵ Tuncel, "Bitlis", *DİA-VI*, s. 227.

²⁶ Darkot, "Bitlis", *İA-II*, s. 660.

²⁷ "Bitlis", *Yutr Ans_II*, s. 1392, 1393.

amaçlarına yönelikti. Bu yüzden sayımlarda erkek nüfusun miktarının tespit edilmesine çalışılmıştı. Haliyle ortaya çıkan durum, genel nüfus miktarını yansıtmaktan uzaktı. Fakat her şeye rağmen bu sayımlar bile bir fikir verebilmeleri bakımından önem arz etmektedirler. 1831 sayımında da kadın nüfusun sayılması düşünülmemiştir, modern esaslara göre ilk nüfus sayımına 1843 yılında teşebbüs edilmişti. Bu teşebbüsün amacı da orduyu yeniden tanzim etmek ve asker alma usulünü değiştirmektir²⁸. İmparatorluk dâhilinde yaşamakta olan erkek Müslüman nüfus ile cizye ödemekle mükellef gayrimüslim nüfusun tespit edilmesine karar verilen bu ciddi girişimin halk tarafından iyi karşılanmaması ve birçok yerde sayımı yapmak isteyenlere direniş gösterilmesi, sayımın sonuçlanmasını, dolayısıyla amacına ulaşmasını engelledi²⁹. Bunun en önemli sebebi her eyalete yeni nüfus miktarına göre vergiler yükleneceği şayiasının çıkartılmış olması karşısında, halkın gerçek nüfusunu gizleyerek daha az gösterme düşüncesi idi³⁰. Bu tarihten sonra da çeşitli kereler sayım girişimlerinde bulunulmuş ancak benzer sebeplerle başarısız olunmuştu. Modern anlamda ilk nüfus sayımı ancak 1881-1882’de yapılmış ve sonuçları 1893’te açıklanmıştır. Bu sayımın en önemli tarafı kadınları da kapsamış olmasıdır. Dolayısıyla bu sayım imparatorluk nüfusunun tam tespitinde büyük bir önemi haizdir.

XIX yüzyılın ikinci yarısında Bitlis Vilayeti’nin nüfusuna geçmeden önce bu tarihler itibarıyla vilayete bağlı yerleşim birimlerine bakmakta fayda vardır. Buna göre XIX. yüzyıl sonlarında Bitlis Vilayeti’nin dört sancağı ve merkez kazaları beraber 18 kazası mevcuttu. Buna göre vilayetin idari taksimatı şöyle idi³¹:

Tablo: I. XIX. Yüzyıl Sonlarında Bitlis Vilayeti’nin İdari

Taksimatı

Bitlis	Muş	Sürt	Genç
Ahlat	Bulanık	Rıdvan	Kulp

²⁸ Enver Ziya Karal, *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*, T.C. Başbakanlık İstatistik Umum Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1943, S. 9, Nuri Akbayer “Tanzimat’tan Sonra Osmanlı Nüfusu” *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi-V*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, s.1239.

²⁹ Nuri Akbayer, “Tanzimattan Sonra Osmanlı Nüfusu” *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi-V*, İstanbul 1985, s. 1239.

³⁰ Cevdet Küçük *Tanzimat Devrinde Erzurum’un Nüfus Durumu*, Tarih Enstitüsü Dergisi, Sayı 7-8’den ayrı Basım, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1977, s. 190.

³¹ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu’l A’lâm, Cilt-II*, İstanbul 1306, s. 1240.

Hizan	Malazgirt	Şirvan	Çapakçur
Mutki	Varto	Eruh	
	Sasun	Garzan	
		Pervari	

Nüfus sayımı öncesi döneme dair Doğu Anadolu Bölgesi'nin nüfus tahminlerinin önemli bir kısmı yabancı müfettişlerin raporlarına dayanmaktadır. Bu müfettişlerden biri olan İngiliz Taylor'un raporuna göre, 1868'de Malazgirt, Ahlat ve Bulanık'la birlikte Muş Mutasarrıflığına bağlı bir kaza olan Bitlis'te 2.500 hane Müslüman nüfusa karşılık 1.500 hane Hristiyan nüfus yaşamaktaydı³². 1872 tarihli bir arşiv kaydında yer alan nüfus bilgileri Taylor'un raporunda yer alan bilgilerle yaklaşık olarak örtüşmektedir. Buna göre Bitlis ve çevresindeki mevcut nüfusun hane miktarları şöyleydi³³:

Tablo: II. 1872'de Bitlis Vilayeti Nüfusu

	Müslü- nan	Er- neni
Bitlis kasabası	3.000	1.500
Bitlis etraf ve nahiyeleri	4.500	500
Mutki aşiretleri (yerleşik)	3.000	-
Bulanık kazası ile beraber iskânlı aşiretler	3.000	2.000
Varto Kazası	3.500	100
Muş ile beraber nahiyeleri ve bağlı yerler	4.500	2.500
Ahlat kazası ile beraber iskânlı aşiretler	2.500	1.000

³² Bilal N. Şimşir, *İngiliz Belgelerinde Osmanlı Ermenileri*, Çev. Şinasi Orel, Bilgi Yayınları, İstanbul 1986, s. 79.

³³ BOA, YEE, 33/7 29 Z 1288/9 Mart 1872.

Muş dağlarında bulunan göçebe aşiret- er	2.000	-
Toplam	26.000	7.600

Tablonun tetkikinden çıkan sonuca göre söz konusu yerlerde 93 Harbinden (1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi) önce Ermeni nüfusun genel nüfus içindeki payı hane bazında % 22.6 idi. Dikkati çeken bir konu da göçebe aşiretlerin tamamının Müslüman olmasıdır. Gayrimüslimler çoğunlukla yerleşik hayatı benimsemişlerdi.

Sonuçları 1893'te açıklanan, 1881-1882 nüfus sayımına göre Doğu Anadolu Bölgesi'nin altı vilayetinde nüfusun dağılımı şöyle idi³⁴:

Tablo: III. Doğu Vilayetlerinde Nüfus Durumu

Bitlis	276.998
Diyarbakir	368.946
Erzurum	559.055
Mamuret'ül Aziz	381.346
Sivas	926.671
Van	119.860

Bitlis'in nüfus durumunu görmek bakımından önem taşıyan bu tabloda dikkati çeken önemli noktalardan biri Bitlis Vilayetinin nüfusunun söz konusu dönemde Van Vilayetine göre çok daha fazla bir yekûn göstermesidir.

Bazan gayrimüslim din adamları veya konsoloslar çeşitli nüfus istatistikleri hazırlamak suretiyle bilhassa bu dönemde kamuoyunu ve Avrupa devletlerini etkilemeye çalışmaktaydılar. Bu cetveller genellikle güvenilir olmaktan uzak bilgiler içermekteydi. Çünkü Ermeniler ve Nasturiler nüfuslarını fazla göstermeye çalışmaktaydılar³⁵. Ermeni patriği Nerses'in hayatta iken yayınlamış olduğu bir cetvelde Ermeni nüfusu fazla gösterilmiş ve hükümet duruma müdahale ederek Erzurum, Van, Diyarbakir, Ma'muret'ül Aziz (Elazığ), Sivas, Adana Ve Halep vilayetleri ile birlikte Bitlis vilayeti-nin de nüfusunu açıklamıştı. Hükümetin açıkladığı ve resmi nüfus sayımı-

³⁴ Akbayar, "Osmanlı Nüfusu", s. 1243.

³⁵ BOA. Y.PRK.ASK., 65/81, 20 S 1308/5 Ekim 1890, Hans-Lukas Kieser, *Iskalanmış Barış, Doğu Vilayetlerinde Misyonerlik, Etnik Kimlik Ve Devlet (1839-1938)*, Çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 173.

nın sonuçlarını ihtiva eden bu nüfus cetveline göre vilayetin nüfus dağılımı şöyleydi³⁶.

Tablo: IV. 1881-1882'de Bitlis Vilayeti'nde Nüfus

İslam	167.054
Ermeni	101.358
Süryani	1.981
Katolik	4.948
Protestan	1.498
Kıpti (Gayrimüslim)	159
Toplam	276.998

Tablodaki nüfus rakamları incelendiğinde Müslüman nüfusun % 60, Gayrimüslim nüfusun ise yaklaşık olarak % 40 oranına sahip olduğu görülmür. Yukarıda genel bilgileri verilen nüfus sayımının Siirt, Muş ve Genç sancaklarının da bağlı bulunduğu Bitlis Vilayeti'ndeki detaylı sonuçları şöyleydi³⁷:

Tablo: V. 1881-1882'de Bitlis Vilayeti'ndeki Nüfusun Detaylı Bilgileri

Bitlis Vilayeti	Müslüman		Ermeni		Katolik		Protestan		Süryani		Gayrimüslim		Toplam		Toplam Nüfus
	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	
Mezencancak	1817	2650	1051	1394	111	111	219	312	915	111	-	-	1313	1447	7560
Siirtancak	2181	2914	517	614	1158	1188	212	213	715	915	-	-	2913	3614	6517
M	1	2	2	2	1	1	1	3	-	-	7	8	46	52	99

³⁶ BOA, Y.PRK. AZN, IV-XVI, 29 Ca 1307/19 Şubat 1890, Aynı cetvel için bkz. BOA, Y.PRK. AZN. 6-79, 1310/1892-1893.

³⁷ Kemal Karpas, *Ottoman Population, (1830-1914)*, Winconsin 1985, s,152,153.

Ş ancak	789	858	698	078	03	73	5	7					55	05	60
Ge															
c ancak	1	1	2.	2.	-	-	-	-	-	-	-	-	14.	21.	36.
	536	307	75	91	-	-	-	-	-	-	-	-	11	00	11
Vi-															
yet															
opla-	7	9	4	5	2	2	6	8	8	1	7	8	12	15	27
ı	323	731	581	777	71	77	6	2	1	30			632	366	998

Yukarıdaki nüfusun yerli ve yabancı olmaları durumuna göre dağılımları bir arşiv kaydında şu şekilde yer almaktadır³⁸:

Tablo: VI. 1881-1882’de Bitlis Vilayetinde Yerli-Yabancı Nüfus

Bitlis Vi- yeti	Yabancı		Yerli		Toplam		Top- m Nüfus
	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	
İslam	976	601	92.482	72.472	93.458	73.073	166.53
Ermeni	146	54	55.631	45.527	55.777	45.581	101.35
Protestan			862	636	862	636	1.498
Süryani			1.130	851	1.130	851	1.981
Katolik			2.777	2.171	2.777	2.171	4.948
Kıp- (GM)			89	70	89	70	159
Yezidi			273	250	273	250	523
Toplam	1.122	655	153.24	121.97	154.36	122.63	276.99

³⁸ BOA, YEE, 33/53, 06 R 1307/29 Kasım 1889. Bitlis Osmanlı idaresinde önceleri Erzurum Eyaleti’nin Muş Sancağına bağlı bir kaza merkeziydi. Ancak 93 Harbinden sonra vilayet haline getirilmiştir. Bu konuda bkz. *Osmanlı Atlası- XX. Yüzyılın Başları, Binbaşı M. Nasrullah, Kolağası M.Rüşdü, Mülazım M. Eşref*, Haz. Rahmi Tekin, Yaşar Baş, OSAV Yayınları, İstanbul 2003, s.81.23

Ermenilerin bağımsızlık taleplerinin yoğunlaştığı³⁹ ve Berlin Antlaşmasının imzalandığı yılları müteakip bir döneme ait nüfus bilgilerinin yer aldığı tablonun tetkikinden çıkan sonuca göre, söz konusu dönemde Ermeni nüfusunun genel nüfus içindeki payının yaklaşık olarak % 36,5 olduğu görülmektedir.

XIX. yüzyıl sonlarında Anadolu'yu nerdeyse baştanbaşa gezen Fransız papaz ve oryantalist Vital Cuinet'e göre 1891 yılında Bitlis merkez sancağının idari olarak dört kaza (Bitlis Merkez, Ahlat, Hizan, Mutki), üç nahiye ve 434 köyü vardı. Cuinet, Merkez Sancağın toplam nüfusunun 108.237 kişi olduğunu ileri sürmektedir. Nüfusun dini dağılımı ise şöyle idi⁴⁰:

Tablo: VII. Cuinet'e Göre 1891'de Bitlis'te Nüfus

Müslüman	70.403
Ermeni Gregoryen	32.709
Ermeni Protestan	200
Rum Ortodoks	210
Süryani	3.750
Yezidi	965
Toplam	108.237

Cuinet'in verdiği rakamlara göre Ermeniler % 30'luk bir nüfus oranına sahiptiler. Hakkâri başta olmak üzere Doğu Anadolu Bölgesi'nde önemli bir nüfus oranına sahip olan Hristiyan Nasturilerin 1891 tarihi itibarıyla Bitlis'teki nüfus oranı ise yaklaşık olarak % 3'tü.

³⁹ Ermeni Meselesinin ilk defa dile getirildiği uluslararası bir belge olan Berlin Antlaşması'nın imzalanmasından birkaç yıl sonra Doğu Anadolu Bölgesi'nin çeşitli yerleşim birimlerinde bağımsız Ermeni Devleti kurma hedefine yönelik olarak çeşitli isyanlar baş göstermişti. 25 Ekim 1895 tarihinde Bitlis ve Muş'ta da bir isyan meydana gelmiş, olay esnasında çok sayıda kişi hayatını kaybetmiş, fakat güvenlik güçlerinin müdahalesi ile olayın daha fazla büyümesi engellenmişti. Bkz. Hüseyin Nâzım Paşa, *Ermeni Olayları Tarihi-I*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, No: XV, Ankara 1994, 174-178, Ali Karaca, *Anadolu Islahatı Ve Ahmet Şâkir Paşa (1838-1899)*, Eren Yayınları, İstanbul 1993, s. 66-68.

⁴⁰ "Bitlis", *Yurt Ans.-II*, s. 1393.

15 Nisan 1893 tarihli bir arşiv kaydında, teftiş edilen bazı vilayetlerin (Halep, Diyarbekir, Sivas, Erzurum, Ma'muretül Aziz, Van, Trabzon, Bitlis) nüfuslarına yer verilmiştir. Bu kayıta yer alan rakamlara göre Bitlis'te nüfusun dağılımı şöyleydi⁴¹:

Tablo: VIII. 1893'te Bitlis Vilayeti'nde Nüfus

Müslüman	121.460
Ermeni	66.444
Süryani	75
Keldani	1.464
Protestan	324
Toplam	189.767

Tabloda geçen "*ma'lumat-ı dâhil cedvel idilmiştir*" ifadesi bu nüfus miktarının vilayet genelini kapsamadığını, sancak merkezlerine ait olduğunu göstermektedir. Buna göre Müslümanlar % 64, gayrimüslimler % 36'lık bir nüfus oranına sahiptiler. Hristiyan Ermenilerin oranı ise % 35 idi.

1895, 1896 ve 1897 yıllarında ise Bitlis Vilayetinde yaşayan nüfusun durumu şöyleydi⁴²:

Tablo: IX. Bitlis Vilayeti'nde Mukayeseli Nüfus Durumu

	1895	1896	1897
Müslüman	237.39	365.92	244.77
Ermeni	103.71	88.722	101.58
Katolik	5.636	6.036	4.638
Protestan	1.751	1.743	1.826
Eski Suriyeliler(Ortodoks-Yakubi)	3.146	3.146	3.354
Keldaniler	-	-	2.466
Toplam	351.64	465.56	338.64

1895 yılında Ermeni nüfusunun genel nüfus içindeki payının % 29,5 düzeyine inmiş olduğu görülmektedir. 1896'da Ermeni nüfusunda ciddi bir

⁴¹ BOA, Y.PRK. DH, 5-84, 28 N1310/15 Nisan 1893.

⁴² Karpat, *Population*, s. 156-161.

azalma meydana gelmişti. Bu tarihte Bitlis Vilayeti'nde yaşayan Ermeni nüfusun oranı %19 olmuştu. 1897 yılında ise Bitlis'te Ermeni nüfusun oranı %29.9 düzeyindeydi

Bitlis Vilayetinde 1895-1897 yılları arasında Ermeni nüfusunda bir dalgalanma olduğu görülmektedir. Bunda, Bitlis vilayetine bağlı Sasun'da 1894'te, yine Bitlis vilayetine bağlı Muş Sancağı ile Bitlis merkezde 1895'te meydana gelen Ermeni isyanlarının etkisinin olduğu söylenebilir. Çünkü bu olaylar esnasında özellikle Sasun'da büyük çaplı nüfus hareketleri meydana gelmişti⁴³.

Doğu Anadolu Bölgesi'nde altı yıl konsolosluk görevinde bulunmuş olan Rus General Maywesky'ye göre Bitlis Vilayeti'ne bağlı sancak merkezlerinde Müslüman ve gayrimüslim nüfusun dinlerine göre oranları şöyleydi⁴⁴:

Tablo: X. 1895-1896'da Bitlis Vilayeti'nde Nüfus

Bitlis Vilayeti (%)	Müslüman	Hristiyan	Diğer
Bitlis Sancağı	60	40	-
Muş Sancağı	51	48	1
Siird Sancağı	65	34	1
Genç Sancağı	79	20	1

1895-1896'da Bitlis Vilayeti'ne bağlı bazı kazalarda yaşayan nüfusun dinleri itibariyle oranlarına bakıldığında ise şöyle bir durumla karşılaşılır⁴⁵.

Tablo: XI. 1895-1896'da Bitlis Vilayetinde Nüfusun Dini Yapısı

Bitlis Vilayeti (%)	Müslüman	Hristiyan	Diğer
Bitlis Şehri	70	30	-
Mutki Kazası	70	30	-
Malazgirt Kazası	87	13	-
Varto (Kom Kom)	80	20	-
Garzan Kazası	70	28	2

⁴³ Uras, Ermeni Meselesi, s. 472, 473.

⁴⁴ General Maywesky, *Van ve Bitlis Vilayetleri Askeri İstatistiği*, Matbaa-i Askeriye, İstanbul 1330, s. 96.

⁴⁵ Maywesky, *Van ve Bitlis Vilayetleri* s. 97, 98.

Pervari Kazası	60	40	-
Şirvan Kazası	62	36	2
Genc Kazası	70	30	-
Çapakçur Kazası	79	21	-
Kulp Kazası	92	4	4

Bitlis Vilayetinin merkez nüfusu ise yabancı seyyahların veya görevlilerin verdiği rakamlar ile Bitlis Salnamesinde yer alan rakamlara dayalı olarak yıllar itibariyle şöyle tahmin edilmiştir. XIX. yüzyıl sonlarında (1884) şehir merkezindeki tahrir tabi nüfus miktarı 27.800 kişiydi⁴⁶. Müller, Simonis ve Hyvernats 1888 yılı için 30.000 kişilik bir rakam vermektedirler. Bu kişiler hane sayısını da 5.000 Kürt, 1.000 Ermeni olarak tespit etmişlerdir. Bu duruma göre hane başına düşen sayı beş kişidir. Bu mantıklı bir yaklaşımdır. Nolde 1891’de Bitlis’te 36.000 kişinin yaşadığını söylemektedir. Cuinet’in aynı dönem için verdiği rakam 38.600 kişidir⁴⁷. Bunun 20.880’i Müslüman, 16.086’sı Gregoryen Ermeni, 1800’ü Yakubi, 200’ü Protestan Ermeniydi⁴⁸. Bu dönemdeki merkez nüfusu vilayet salnamesine göre 44.109 kişiydi⁴⁹. Bu nüfusun 30.000 kadarı Müslüman’dı. Lynch ise 1898 yılında merkezde 30.000 kişinin yaşadığını, bunun 10.000’inin Ermeni, 200 kadarının Süryani, geriye kalanının Müslüman Kürt olduğunu söylemektedir⁵⁰. Bir bütün olarak bakıldığında, XIX. yüzyıl sonlarında Bitlis Vilayeti’nde yaşamakta olan nüfusun büyük çoğunluğu Müslüman iken, yaklaşık olarak üçte birlik bölümünün de Hristiyan olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Bitlis Şehri, Osmanlı hâkimiyeti ile birlikte yeni bir döneme girmiştir. Coğrafi yapısı ve ticaret yollarının güzergâhında bulunuyor olması sayesinde geçmişte zengin bir birikime sahip olmuş olan Bitlis, bu birikimini Osmanlı hâkimiyeti boyunca daha da geliştirmiş ve bu süreçte önemli bir ticaret merkezi olarak, kalabalık sayılabilecek bir nüfusu barındırmıştır.

⁴⁶ Vedat Eldem, *Osmanlı İmparatorluğunun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik*, TTK Yayınları, Ankara 1994, s.13. Bu konuda ayrıca bkz. Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu Ve Modern Türkiye-II*, e Yayınları, İstanbul 1983, s. 251.

⁴⁷ “Bitlis”, *Yurt Ansiklopedisi-II*, s. 1393.

⁴⁸ Darkot, “Bitlis”, *İA-II*, s.660.

⁴⁹ *Sâlnâme-i Vilayet-i Bitlis*, 1310/1892-1893, Vilayet Matbaası, İstanbul, s. 51.

⁵⁰ Darkot, “Bitlis”, *İA-II*, s. 660.

Bitlis'in XIX. yüzyıl öncesi dönemine dair nüfus bilgileri genellikle seyyahların, konsolosların ve diğer yabancı görevlilerin nüfus cetvellerine dayanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu dönemin nüfusu ile alâkalı olarak kesin rakamlar vermek oldukça zordur. Ancak incelediğimiz dönem olan XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki nüfus durumu için daha kesin ifadeler kullanmak mümkündür. Çünkü bu döneme dair nüfus rakamları çoğunlukla resmi nüfus sayımlarının sonuçlarını gösteren arşiv belgelerine, bu belgelerdeki rakamlarla fazla çelişmeyen konsolos raporları veya seyyahların tahminlerine dayanmaktadır.

XIX yüzyılın ikinci yarısında Bitlis şehrini doğrudan etkileyen olayların başında 93 Harbi olarak bilinen Osmanlı-Rus savaşı gelmektedir. Savaş sonrasında imzalanan Berlin Antlaşması ile ilk kez uluslararası bir belgede "*Ermeni Meselesi*"nin yer alması bilhassa Doğu Anadolu Bölgesi'nin bundan sonraki sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi hayatını büyük ölçüde etkilemiştir. Bunun bir sonucu olarak bölgenin birçok yerinde olduğu gibi Bitlis'te de çeşitli olaylar meydana gelmiştir. Olayların hareket noktası, Ermenilerin, bölgede nüfus çoğunluğuna sahip odlukları iddiasıyla bağımsız bir devlet kurma talepleri idi. Halbukî nüfus ile alâkalı tartışmaların en yoğun olduğu dönemde, resmi nüfus bilgilerinin yanı sıra yabancı seyyahların ve görevlilerin verdiği nüfus cetvellerine bakıldığında nüfusta, meydana gelen olayların etkisiyle dalgalanmalar görülse bile, genel olarak Bitlis'in merkez nüfusunun 30.000 civarında bir seyir izlediği ve bu nüfusun büyük çoğunluğunun (yaklaşık olarak % 70) Müslümanlardan, yaklaşık % 30'luk bir kısmının ise Hristiyan Ermenilerden meydana geldiği görülmektedir. Vilayet genelindeki nüfus rakamları da merkez nüfusuna paralel bir durum göstermektedir. Bu arada şehirde nüfus oranlarını fazlaca etkileyemeyecek sayıda Hristiyan Nasturilerin de yaşadığı müşahede edilmektedir.

EKLER

I- BOA, MD. XIV-II, HK. 1285

II-
33/53

BOA.

YEE.

مرد	زنان	کلی	مرد	زنان	کلی	مرد	زنان	کلی	مرد	زنان	کلی
اسلام	۶۰۱	۹۷۶	۷۴ ۶۷۴	۹۴ ۶۸۴	۷۴ ۶۷۴	۹۴ ۶۸۴	۷۴ ۶۷۴	۹۴ ۶۸۴	۷۴ ۶۷۴	۹۴ ۶۸۴	۷۴ ۶۷۴
ارمن	۵۹	۱۱۶	۵۵ ۵۴۷	۵۵ ۶۴۱	۵۵ ۵۸۱	۵۵ ۶۴۱	۵۵ ۵۸۱	۵۵ ۶۴۱	۵۵ ۵۸۱	۵۵ ۶۴۱	۵۵ ۶۴۱
یهودی	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
نسطوری	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
قزاق	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
دیگر	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
کلی	۶۶۰	۱۰۹۲	۱۲۹ ۹۷۷	۱۴۹ ۷۲۵	۱۲۹ ۷۲۵	۱۴۹ ۷۲۵	۱۲۹ ۷۲۵	۱۴۹ ۷۲۵	۱۲۹ ۷۲۵	۱۴۹ ۷۲۵	۱۲۹ ۷۲۵
اسلام	۴ ۴۴۹	۴ ۷۵۹	۴۴۴ ۴۹۵	۴۷۹ ۴۰۵	۴۴۴ ۴۹۵	۴۷۹ ۴۰۵	۴۴۴ ۴۹۵	۴۷۹ ۴۰۵	۴۴۴ ۴۹۵	۴۷۹ ۴۰۵	۴۴۴ ۴۹۵
ارمن	۱۸۶	۴۴۴	۱۶ ۷۸۴	۱۸ ۹۷۴	۱۶ ۷۸۴	۱۸ ۹۷۴	۱۶ ۷۸۴	۱۸ ۹۷۴	۱۶ ۷۸۴	۱۸ ۹۷۴	۱۶ ۷۸۴
یهودی	۵۵۷	۹۱۷	۵۴ ۸۶۱	۵۷ ۶۶۸	۵۴ ۸۶۱	۵۷ ۶۶۸	۵۴ ۸۶۱	۵۷ ۶۶۸	۵۴ ۸۶۱	۵۷ ۶۶۸	۵۴ ۸۶۱
نسطوری	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
قزاق	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
دیگر	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
کلی	۱۰۹۲	۱۰۹۲	۱۲۹ ۹۷۷	۱۴۹ ۷۲۵	۱۲۹ ۹۷۷	۱۴۹ ۷۲۵	۱۲۹ ۹۷۷	۱۴۹ ۷۲۵	۱۲۹ ۹۷۷	۱۴۹ ۷۲۵	۱۲۹ ۹۷۷
اسلام	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
ارمن	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
یهودی	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
نسطوری	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
قزاق	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
دیگر	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
کلی	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
اسلام	۷۱۴	۹۹۵	۴۴ ۴۶۱	۴۸ ۴۱۴	۴۴ ۴۶۱	۴۸ ۴۱۴	۴۴ ۴۶۱	۴۸ ۴۱۴	۴۴ ۴۶۱	۴۸ ۴۱۴	۴۴ ۴۶۱
ارمن	۴۴۹	۴۴۹	۴۵ ۴۷۴	۴۴ ۴۷۴	۴۵ ۴۷۴	۴۴ ۴۷۴	۴۵ ۴۷۴	۴۴ ۴۷۴	۴۵ ۴۷۴	۴۴ ۴۷۴	۴۵ ۴۷۴
کلی	۱۱۶۳	۱۴۴۴	۸۹ ۹۳۵	۹۲ ۸۸۸	۸۹ ۹۳۵	۹۲ ۸۸۸	۸۹ ۹۳۵	۹۲ ۸۸۸	۸۹ ۹۳۵	۹۲ ۸۸۸	۸۹ ۹۳۵

IV- BOA, Y. PRK. DH, 5/84

[illegible]

V- BOA, Y.PRK. AZN. IV-XV

Kötülük Sorunu ve Kantçı “Negatif Teodise”

The Evil Problem And The Kant’s “Negative Theodise”

İbrahim Bor*

Abstract

Classical theodisies attempt to put forward the reasons against evil on ground the possibility of having both the evil and God who account for as omniscient, omnipotent and good at all in the same world. The Kantian “negative theodise” in opposition, claim that not any classical/positive theodisies could be defence based on pure reason. This claim –opposition of his former views- could be evaluate that as a projection of Kant’s refused/rejection the possibility of metaphysics on ground pure reason to the problem of evil. But claim that the negative theodise which could only be subject of belief which taken from the pratical reason rejected all classical theodisies is a extreme claim that need to more arguments and should be more evaluate.

Keywords: Kant, The Evil problem, Theodise

Giriş

“Kötülük”ü insan yaşamıyla bir şekilde ilişkili olan tüm olumsuz durumlarla tanımlamak mümkündür. Çekilen fiziksel acı ve sıkıntılar, masum insanların ve çocukların ölümleri, fiziksel bozukluklar, karakter bozuklukları, hastalıklar, deprem, sel gibi doğal afetler insan yaşamını olumsuz etkileyen kötülüklerin bir kısmıdır. Bunlar *doğrudan* insan iradesiyle gerçekleşmediğinden “doğal kötülük” olarak tanımlanmaktadır. Bunların yanında hırsızlık yapmak, yalan söylemek, adam öldürmek, başkalarına zarar vermek gibi insanın iradesiyle işlediği ve ahlaken sorumlu olduğu eylemler de “ahlakî kötülük” tanımını içinde değerlendirilmektedir.¹

Kötülüğün söz konusu varlığı düşünce tarihinde ilk dönemlerden itibaren bir sorun olarak ele alınmıştır. Teolojik açıdan sorun; mutlak bilgi, kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı’nın varlığına rağmen dünyada kötülüğün var olmasının mantıksal bir çelişki barındırdığı şeklinde özetlenebilir. Buna göre her şeyi bilen bir varlık insan için iyi olanı bilmeli, gücü her şeye yettiği ve doğası da iyi olduğu için iyi olanı tercih etmelidir. Aksi halde ya böyle bir varlıktan

* Arş. Gör. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Bkz. M. Peterson ve diğerleri, *Reason and Religious Belief: an Introduction to the Philosophy of Religion*, (New York: Oxford University Press, 1998), s. 117.

bahsedilememeli veya “iyilik”, “kudret” ve “bilgi”si aynı düzeyde savunulmamalıdır. Daha açık bir ifadeyle ya mutlak bilgi, kudret ve iyilik sahibi olan Tanrı’nın varlığıyla dünyadaki kötülüğün varlığı arasında mantıksal bir tutarsızlık söz konusudur veya Tanrı kötülüğü yaratmak için geçerli/yeterli gerekçelere sahip olmalıdır. Sorunun ikinci boyutu mutlak bilgi, kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı’nın kötülükle aynı dünyada bulunmasının imkânını ortaya koymayı amaçlayan “savunma” veya “teodise” yaklaşımlarını ifade etmektedir. Bu anlamda son dönem din felsefesi çalışmalarında kötülük sorunu iki farklı açıdan ele alınırken, buna paralel olarak soruna yönelik iki ayrı (veya birbirini tamamlayan) felsefi/teolojik çözüm şekline söz edilebilir. Bu bağlamda sorun “mantıksal çelişki” ve “delilci kötülük sorunu” şeklinde iki yönlü olarak ele alınmaktadır. “Mantıksal çelişki sorunu”, Tanrı’nın varlığıyla kötülüğün varlığı arasında mantıksal bir çelişki iddiasına dayanırken, “delilci kötülük sorunu” daha çok dünyada “haddinden fazla” kötülüğün bulunduğu iddiasından hareket etmektedir. Söz konusu sorunlardan “mantıksal çelişki” yaklaşımına karşı geliştirilen çözüm şekli “savunma” olarak isimlendirilirken, “delilci sorun” iddialarına karşı da “ilahi adalet” olarak isimlendirilebilecek, “teodise” çabaları geliştirilmiştir.² “Savunma” yaklaşımı, dünyada kötülüğün varlığını haklı çıkaran gerekçelerden çok, Tanrı’nın varlığı ile kötülük arasında mantıksal bir çelişkinin bulunmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. “Özgür irade savunması”yla anılan çalışmalarından sonra, “savunma”cı çözüm anlayışı, Alvin Plantinga’nın yaklaşımıyla özdeşleşmiş gibidir.

Bu bağlamda kötülük sorunu, ateist iddiaların Tanrı’nın varlığına veya sıfatlarına karşı ileri sürdükleri önemli itirazlarından birini oluştururken, geliştirilen teistik cevaplar da kötülüğün, Tanrı’nın varlığıyla ve mükemmel niteliklere sahip olmasıyla çelişmediği savunmalarına veya kötülüğün varlığını haklı çıkarmayı amaçlayan “teodiselere” dayanmaktadır. Bu çalışmada - Kantçı teodisenin nerede durduğunu anlamak açısından- felsefe geleneğindeki belli başlı teodiseleri kısaca ele aldıktan sonra, Kant’ın teodise anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

Theodise Yaklaşımlarına Genel Bir Bakış

Kötülüğün varlığını haklı çıkaran gerekçelere dayalı teodise yaklaşımları Platon’a kadar geri götürmek mümkündür. Platon, kötülüğün kaynağını evrendeki düzensizlikler ve kötü ruhların varlığıyla açıklarken, Plotinus da maddeyi tüm kötülüğün kaynağı olarak görmüştür. Çoğunlukla Platoncu ve

² Daha geniş bilgi için bkz. M. Peterson ve diğerleri, *Reason and Religious Belief*, s. 118–122. Savunma ve teodise ayrımı için bkz. Cafer Sadık Yaren, “Leibniz’de Teodise ve ‘savunma’”, *Felsefe Dünyası*, 29 (1999), s. 72–73.

Plotinusçu yaklaşımları savunan Farabi ve İbn Sina gibi İslâm filozofları da varlığın kendi başına iyilik olduğunu, kötülüğün ikincil bir varlığa sahip olduğunu benimsemişler; kötülüğü daha yüksek iyilikler için araç olduğunu savunmuşlardır.³ Aslında buraya kadar söz konusu edilen teodiselerde genel olarak kötülük ya bütünüyle inkâr edilmekte veya iyiliğin varlığı için vasıta olarak görülmektedir. Bu yaklaşım daha sonraları genel anlamda *Augustinusçu teodise* olarak isimlendirilmiştir. Nitekim bu teodiseye göre Tanrı’nın yaratması bütünüyle iyidir. Yaratılan her şey özünde iyi olup kötülüğün gerçek anlamda varlığından bahsedilemez. Kötülük sadece iyiliğin yokluğu veya eksikliği olarak değerlendirilmelidir.

Geliştirilen teodiselerden biri de iyiliğe bütüncül olarak Tanrı perspektifinden bakılmayı öneren “mutlak uyum” görüşüdür. Buna göre bizim bilgimiz sınırlı ve kısmî iken, Tanrı’nın bilgisi mutlak ve kuşatıcıdır. İnsanın kötü olarak değerlendirdiği birçok şey Tanrı bakış açısıyla ya iyi, ya da iyiliğin bir parçası veya tamamlayıcısı olabilir.

“Ebedi hayat teodisesi” ise, dünyadaki kısa süreli hayatta çekilen sıkıntı ve acıların varlığını daha iyi bir gelecek ve ebedi bir mutluluk için öngören bir yaklaşıma dayanmaktadır.⁴

Dünyamızın “mümkün dünyaların en iyisi” olduğu görüşü, Leibniz tarafından geliştirilen bir diğer teodise örneğidir. Dünyamızın “mümkün dünyaların en iyisi” olduğu tezi, dünyada kötülüğün bulunmadığı veya kötülüğün bulunmadığı bir dünyanın mümkün olmadığı savından çok, kötülüğün bulunduğu mevcut dünyanın ilahi amaçlar açısından daha iyi bir dünya olduğu şeklinde yorumlanabilir. Diğer bir ifadeyle dünya için en iyi plan, kötülüğün bütünüyle devre dışı bırakılması değil, daha iyi bir dünya oluşturmak için kötülüğün bulunduğu bir dünyanın var olmasıdır.⁵

³ Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (Konya: Selçuk Yayınları, 1997), s. 148. İbn Sina’nın Tanrı’dan sadece iyiliğin hasıl olduğu ve kötülüğün maddi yetersizlikten kaynaklandığı görüşü için bkz. El- İşarât ve’t-Tenbihât, C.3. s. 125–129. Farabi’nin benzer yaklaşımları için bkz. *Medinet’ül-Fâdila*, trc. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul, 1956, s.13-18.

⁴ Kötülük sorunun genel bir değerlendirmesi ve geliştirilen teodiselerle ilgili bkz. M. Peterson ve diğerleri, a.g.e., ss. 118–138. Kötülük sorunuyla ilgili Hume’cu yaklaşım, bu yaklaşımı destekleyen ve teistik teodiseleri yetersiz gören Mill’in anlayışıyla birlikte bunları günümüzde geliştiren John Mackie ile H. J. McCloskey’in görüşlerini içeren farklı “savunma” ve “teodise”lerle ilgili bir çalışma için bkz. *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*, ed. Nelson Pike, (New Jersey: Prentice-Hall, 1964). Ayrıca J. Mackie ve H. J. McCloskey’in ateistik yaklaşımları ve onlara karşı geliştirdiği “özgür irade savunması” için bkz. A. Plantinga, *God and Other Minds*, (London: Cornell University Press, 1975), s. 115–156.

⁵ David McKenzie, “A Kantian Theodicy”, *Faith and Philosophy*, 14 (1984), 2, s. 237–239. Leibniz’in “teodise” ve “savunma” anlayışı için bkz. Cafer Sadık Yaren, a.g.m., ss. 74–82.

Ancak son dönemlerde özellikle A. Plantinga'nın *God, Freedom and Evil* eseriyle birlikte kötülük sorununa karşı geliştirilen cevaplar, çoğunlukla "özgür irade savunması" çerçevesinde tartışılmaya başlanmıştır. Öyle ki Swinburne, özgür irade savunmasının tüm teodiselerin bir anlamda özünü oluşturduğunu ima etmektedir: "Her bir teodisenin özünün, ilk iş olarak ahlakî kötülüğü ele alan ancak birçok doğal kötülüğü de açıklayacak biçimde genişletilebilen 'özgür irade savunması' olması gerektiğine inanıyorum."⁶ Nitekim Swinburne de geliştirdiği teodisede insanın kendisini, diğer insanları ve dünyanın geleceğini belirlemek ve etkide bulunmak için kötülüğün varlığını bir ön koşul olarak ele almaktadır.⁷ Plantinga'nın özgür irade savunmasına göre insanın özgür olması kötülüğün varlığını zorunlu kılmaktadır. Buna göre Tanrı'nın özgür bıraktıktan sonra A'yı yapmaya veya onu yapmayıp vazgeçmeye *müdahale etmesi* özgür tercih tanımıyla çelişecektir. Dolayısıyla Tanrı, özgür varlıklar yarattığı halde onları sadece iyilik seçeneğini tercih etmeye mecbur edemez. Çünkü sadece iyilik şıklarını tercih etmeye dayalı bir dünya gerçek anlamda özgür bir dünya olamaz. Özetle Plantinga'cı özgür irade savunmasına göre kötülüğün varlığı (mümkün) olmadan, Tanrı, ahlakî iyiliğin gerçekleşeceği bir dünya var edemez.⁸ Özgür irade savunmasına benzer bir teodise de J. Hick'in "ruh geliştirme" teodisesidir. Hick'ci teodise temelde Ireneaus'un, insanın kendisini geliştirmesi ve olgunlaştırması için kötülüğün/günahın varlığını gerekli gören yaklaşımından hareket eder. Buna göre ruhun olgunlaşma sürecinde hem doğal hem de ahlakî kötülüğün bulunacağı çevrenin varlığı kaçınılmazdır. Böyle bir çevrede insanların özgür iradelerini kullanarak doğru olanı bulmaları ve ahlakî olgunluğa ulaşmaları kötülüğün bulunmadığı bir dünyadan daha değerlidir.⁹

Plantinga, Swinburne ve Hick'in geliştirdiği çözümlerde iki ortak noktadan bahsedilebilir. Birincisi, insanın gerçek anlamda özgür iradesini kullanmasının dünyada hem doğal hem de ahlakî kötülüklerin varlığını zorunlu kılması; ikincisi de birincinin sonucu olarak, kötülüğün var olduğu bir dünyanın, var olmadığı bir dünyaya tercih edilebilir olmasıdır. Kötülüğün bulunduğu bir dünya özgür tercihten bahsetmek için (özellikle Plantinga'da) *mantıksal bir zorunluluk* olarak karşımıza çıkmaktadır. Kötülük sorunu ve geliştirilen çözüm yollarına özetle değindikten sonra Kant'ın iki ayrı dönem şeklinde değerlendirilebilecek görüşlerine bakabiliriz.

⁶ Richard Swinburne, *Tanrı Var mı*, trc. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta, 2001), s. 87.

⁷ Swinburne'nün teodise anlayışı için bkz. a.g.e., s. 85-101.

⁸ Bkz. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, (Oxford: Clarendon Press, 1984), s. 171-173.

⁹ *Reason and Religious Belief*, s. 136-137.

Kant’ın Birinci Dönem Teodise Yaklaşımı

Kant, yukarıda bazı örneklerine kısaca değindiğimiz klasik teodiseler hakkında şunları söylemektedir:

Biz teodiseyle dünyadaki amaçlılığa aykırı (*counterpurposive*) olarak ileri sürülen tüm suçlama gerekçelerine karşı yaratıcının yüce bilgeliğini savunmayı anlıyoruz. Her ne kadar neden/gaye aslında bizim kendini beğenmiş aklımızın, onun sınırlarını kavramadaki yetersizliğinden başka bir şey olmasa da buna Tanrı’nın nedeninin/gayesinin savunması diyoruz... Bu temize çıkarma, ilahi [olanı] savunmayı: ya dünyada amaçsallığa aykırı olarak hükmettiğimiz her ne varsa böyle olmadığına veya şayet böyle bir şey söz konusu ise bunun tümüyle kasıtlı olarak yapılmadığına; aksine şeylerin doğasının kaçınılmaz bir sonucu olduğuna hükmetmek veya nihai olarak en azından her şeyin yaratıcısı olanın kasıtlı etkileri olarak düşünmeyip, daha çok dünyadaki varlıklara, yani insana yüklenen bir şey olarak düşünmeyi gerektirmektedir.¹⁰

Kant bu ifadelerinde, hemen ikinci cümleden itibaren aklın Tanrısal amaçları anlamada yetersiz olduğunu öne çıkararak, klasik teodiseleri eleştirse de aslında daha önce *Felsefi Teoloji Üzerine* verdiği derslerde yapılan üç itirazla klasik teodiselerle örtüşen cevaplar vermektedir. Bu noktada Pereboom, Kant’ın ilk döneminde kötülük sorununu klasik teodise anlayışlarına paralel olarak görünen tüm kötülüklerin daha büyük ve genel iyiliğe yardımcı olması şeklinde değerlendirirken, sonraki dönemlerde Tanrı ile kötülüğün bir arada bulunması konusunda daha kötümser bir çizgiye kaydığına dikkat çeker.¹¹ Pereboom’un da dikkat çektiği gibi Kant’ın felsefi teoloji derslerinde Tanrı’nın yüceliğine, rahmetine ve adaletine karşı yapılan itirazlara verdiği cevapların yukarıda özetle ele aldığımız teodiselerin bir kısmıyla önemli oranda benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Kant’ın her iki teodise yaklaşımı arasında Pereboom’un değindiği kadar fark olsa da önceki dönemde sergilediği görüşlerinde daha sonra açıkça ortaya koyacağı “negatif teodise”nin izlerini görmek de mümkündür. Çünkü o, zaman zaman felsefi teoloji üzerine verdiği derslerde de ilahi hikmeti anlamada *aklın sınırlarına*

¹⁰ Kant, “On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy”, *Religion Within Boundries of Mere Reason*, s.17

¹¹ Derk Pereboom, “Kant on God, Evil, and Teleology”, *Faith and Philosophy*, 13 (1996), 4, s. 508.

dikkat çekmekte ve konuyu özellikle ahlakî bir bağlamda değerlendirmektedir.¹²

Kant, bütün akıl sahiplerinin nefretine maruz kalacak derecede kötülüğün varlığını *Tanrı'nın yüceliğine karşı*; rahmet, insanların mutlu olmasını gerektirirken, her tarafta musibetlerin varlığını *Tanrı'nın rahmetine karşı*; İyilik ve kötülük dengesinde kötülüğün egemen görünmede *Tanrı'nın adaletine karşı* yapılan genel itirazlar olarak kabul etmektedir.¹³ Kant, birinci itirazı doğuştan günah sorunu bağlamında ele alır. Tanrı'nın insana kötülük yapma eğilimi vermesi, O'nun kutsallığıyla çelişmekte değil midir? Sorusunu soran Kant'a göre birçok varlık içinde kemale ermek için uğraşan ve kendi iradesiyle kendi karakterini oluşturmaya çalışan tek varlık insandır. Tanrı insana yetenek ve kabiliyetler vermiş ama bunu nasıl geliştireceğini kendisine bırakmıştır. İnsanı özgür kılmış, ancak ona hayvani dürtüler de vermiştir. İnsana verilen hayvani dürtülerin gücü onu ayartıp saptırabilmekte, bundan da kötülük ortaya çıkmaktadır. İnsan bu özellikleriyle kendisini meleklerin üstüne çıkarabileceği gibi irrasyonel hayvanların aşağısına da düşürebilir. Kant, insanın işlenmemiş ama mutlu durumundan, insanlığının farkına varması ve özgürlüğünü gerçekleştirme için cennetten düşüşün gerçekleştiğini belirtir. Bundan sonra insanın olgunlaşması için hem sıkıntılarla dolu hem de sonu gelmeyen bir çaba süreci başlayacaktır.¹⁴ Bu anlamda insanın doğuştan günahkâr olması düşünülemez. İnsan doğuştan günahkâr değil aksine akıl ve iradesini kullanmasının zorunlu sonucu olarak yaptığı kötülüklerden sorumludur. Kant şu sonuca varır: "kötülük sadece insan kendi yükümlülüklerini yeterince bilmek için aklını geliştirdiği zaman ortaya çıkmıştır."¹⁵ Bunun bir diğer sonucu da

¹² Sözgelimi Kant kötülüğün bireysel olarak insan sınırlılığından kaynaklandığına değindiği gibi, insanın acı çekmesiyle Tanrı'nın neyi hedeflediğini de çok az bilebileceğimizi belirtir. Bkz. *Lectures*, s. 118, 120.

¹³ Kant, *Lectures*, s. 116. Kant'ın ahlakî kötülük içinde değerlendirilebilecek, "doğuştan günah" sorunu başlı başına bir çalışma olarak ele alınması gerektiğinden çalışmamızı Kant'ın "negatif teodise" anlayışıyla sınırlı tuttuk. Genelde ahlakî kötülük, özelde 'Hiristiyanlık'la ilgili teolojik bir sorun olan "doğuştan günah"ın varlığı, Kant'a göre ancak insan aklının kullanımıyla ortaya çıkmaktadır. İnsan doğası kötülük işlemeye elverişli temayüller, yönelim ve arzularla donatılmışsa da bunlar doğrudan (ve doğuştan) günahın varlığını gerektirmez. Günah ancak insanın özgür iradesiyle kötülüğü, maksimi (kasıtlı bir kabullenme) haline getirmesiyle ona atfedilebilir. Bkz. I. Kant, *Religion Within Boundries of Mere Reason*, trc. Allen Wood and George di Giovanni, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), ss. 49–63. Krş. *Lectures on Philosophical Theology*, trc. Allen Wood and Gertrude M. Clark, (Ithaca&London: Cornell University Press, 1986), s. 117–118.

¹⁴ A.g.e., s. 117.

¹⁵ A.g.e., s. 118.

Tanrı'nın günahıtan sorumlu tutulmayacağıdır. Kant'a göre Tanrı kötülüğün kaynağı değildir. Çünkü Tanrı mükemmelin oluşturulmasını ve iyiliğe karşı gelişiminde kötülüğün ortadan kalkmasını istemektedir. İnsana dürtülerin verilmiş gayesi de daha iyi olmak için mücadele etmekten başka bir şey değildir. Bu durumda, “insan iyilikten sapmaya devam ederse bunun sorumlusu Tanrı değil kendisi olur.”¹⁶ İlk dönemindeki bu görüşlerinde Kant'ın Augustine'i takip ettiği görülmektedir. Tanrı'ya hitap şeklindeki ifadeleriyle Augustine, günahın, iyiliğin mahrumiyetinden başka bir şey olmadığını ve yaptığımız yanlışların özgür istencimizden kaynaklandığını belirtir. Ona göre yozlaşma da Tanrı'nın cezası olamaz çünkü O daima iyiyi ister.¹⁷ Kant'ın şu ifadelerinde de Augustinusçu teodise ile örtüştüğü görülmektedir: “...Dünyada kötülük iyiliğe karşı tohumların gelişimindeki eksiklik olarak değerlendirilebilir. Kötülük özel bir tohum değildir. Çünkü o sadece bir olumsuzlama (*negation*) ve iyiliğin ne olduğu hakkında bir sınır oluşturmazdır. Sadece gelişmemişlik koşulunda iyilik tohumunun gelişiminde bir eksikliktir. Oysa iyilik bir tohuma sahiptir, çünkü bağımsızdır.”¹⁸ Bilindiği gibi varlığın bizzat iyi olduğu, Augustinusçu teodisenin temelini oluşturmaktadır. Kant'ta birinci itiraza cevap olarak söylediği bu sözlerinde kötülüğün adeta arızı bir öneme sahip olduğuna ve iyilikle karşılaştırıldığında kendi başına bir gerçekliğe sahip olmadığına vurgu yapmaktadır.

Kantçı Negatif Teodise

Son dönemlerinde şekillenen ve “negatif teodise” olarak isimlendirilebilecek Kantçı teodise ise, yine Pereboom'un değindiği gibi, dünyada kötülüğün varlığını makulleştirme çabası içinde olan *tüm pozitif teodiselere aykırı* ve onların tümünün geçersizliğinden hareket eder.¹⁹ Kant, söz konusu teodiseyi “*On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*” ismiyle ele aldığı yazısında ele almaktadır. Kant'ın her iki kritikten sonra basılmış olan (1791) bu yazısı, bu yazısı adeta tüm düşünce sisteminin bir ürünü gibi görünmektedir. Buradaki görüşleri, onun insan özgürlüğü ve pratik akılla temellendirdiği ahlak anlayışıyla tutarlı olduğu gibi, geleneksel teolojiye yönelttiği eleştirilerin, –özellikle Tanrı'nın varlığına ilişkin doğal aklın ileri sürdüğü geleneksel teistik delilleri yetersiz görmesinin- de mantıksal bir sonucu gibi görünmektedir. Zira saf akılla varlığı ve nitelikleri anlaşılamayan bir Tan-

¹⁶ A.g.e., s. 118

¹⁷ Augustine of Hippo, “What is Evil”, *Philosophy of Religion, A Guide and Anthology*, ed. Brian Davis, (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 592 -594

¹⁸ Kant, *Lectures*, s. 117.

¹⁹ Pereboom, a.g.m., s. 517.

rı'nın evren ve insanla ilişkisinin kavranması da söz konusu olamaz. Bu durumda evrendeki amaçlılığı savunmayı hedefleyen teodisenin saf akılla anlaşılma imkânından da bahsedilemez. Bu noktalar Kant'ın geliştirdiği teodise veya karşı teodise anlayışının “*negatif teodise*” olarak isimlendirilmesini de haklı çıkarmaktadır.

Kant, bu yazısında da dünyada gaye dışı olup, ilahi bilgelige aykırı olabilecek üç durumdan bahseder. Bunların ilki, gerek amaç gerekse araçsal açıdan istenemez ve bağışlanamaz olan *mutlak gayedışlıktır*. İkincisi, *şartlı gayedışlık* olarak isimlendirdiği ve gayeliliğe aykırı durumların amaç olarak iradi bir bilgelikle birlikte bulunmayıp, *araçsal* olduğu durumlardır. Birincisi ahlakî kötülük veya günahın yerine, ikincisi de fiziksel gayedışlık anlamında, musibetlere karşılık kullanılırken dünyada *suç ve ceza arasındaki dengesizlik* de üçüncü tür gaye dışılığı oluşturmaktadır. Söz konusu kötülük veya gaye dışılıkların ilki karşı geliştirilen teodislerde yasa koyucu anlamında *Tanrı'nın yüceliği*, ikincisine karşı dünyadaki rasyonel varlıkların acılarına karşı düzen koyucu olarak *Tanrı'nın iyiliği*, sonuncu itiraza karşı da dünyadaki dengesizliğe karşı yargılayan olarak *Tanrı'nın adaleti* savunulmaktadır. Kant, Negatif teodise anlayışını temellendirmek için öncelikle bu teodiselerin eleştirilerinden hareket edecektir.²⁰

Kant'ın temel iddiası ahlakî kötülük karşısında yapılan savunmaların kanıtlanamaz olduğudur. O mutlak gaye dışılığın olmadığını kabul etse de buna ilişkin ilahi bilgeliliğin bizim için kuşatılamaz ve kavranamaz olan bir düzen içinde işlediğini savunur. Çünkü akıl, insan hakkında en uygun olanın ne olduğuna hükmettiği her seferinde yanılmaya mahkûmdur. Bununla birlikte söz konusu bilinemezliğin –Kant'ın genel sistemi içinde- pratik akılla aşılması umulabilir. Bu konuda bitiş cümlesi olarak şunları söyler: “biz ancak pratik aklımıza referansla [bunun] doğru şekilde kavrayışına ulaşabiliriz.”²¹ Bu açıdan bakıldığında Kant'ın kötülüğü “mantıksal çelişki sorunu” olarak görmediği, bunun yerine kanıtlamaya dayalı yönüyle teodiseleri eleştirdiği de söylenebilir.

İlahi yüceliğe karşı yapılan birinci itiraz ve cevap olarak geliştirilen teodisede kötülük, insan doğasının sınırlarıyla ilişkilendirildiğinden, Tanrı mazur görülmektedir. Oysa Kant'a göre eğer kötülük insanın sınırlılığından kaynaklanıyorsa veya daha yüksek bir iyiye araç olarak varsa, bu durumda

²⁰ Bkz. Kant, “*On the Miscarriage*”, s. 18–19.

²¹ A.g.e., s. 20.

insan ondan sorumlu olmamalıdır.²² Kant İkinci itiraza karşı geliştirilen ve insanların çektiği acıların, Tanrı’nın amaçlılığı ve rahmetiyle uyumlu olduğunu göstermeyi amaçlayan üç tür teodise anlayışını da eleştirir. Bu teodiselerin ilkinde göre, kötülüğün varlığı insanın hayattan lezzet almasına engel değildir. Öyle ki çok kötü şartlarda yaşayan insanlar bile hayatı ölüme tercih edebilmektedirler. Ancak Kant’a göre böyle bir sonucu sına ma imkânımız yoktur. Çünkü bu konuda bir yargıya varmak ancak uzunca yaşayıp muhtemel bütün sonuçlarını görmekle mümkün olabilir. Ayrıca insanların bundan daha iyi bir hayatı tercih edecekleri de şüphe götürmez. Çekilen acıların, insanın doğasından bağımsız olmadığı ikinci iddiaya karşı da Kant, Tanrı’nın bizi böylesi bir doğayla bu tür hayata davet etmesinin sorgulanmaya açık olduğunu söyleyecektir. Tıpkı Hintli kadınların Cengiz Han’a söyledikleri, “eğer bizi koruyamayacaksanız, neden işgal ediyorsunuz?” sözü gibi, insan da Tanrı’nın kendisini mutlu etmesini ve korumasını isteme hakkına sahiptir.²³ Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşıldığı gibi Kant daha önce önemli düzeyde savunduğu yaklaşımları *saf akıl doğrultusunda* eleştiriye tabi tutmaktadır. Varılan sonuçlardaki ortak tema, bu tür teodiselerin imkânından bahsedilse bile bunların saf aklın konusu olamayacağıdır.

Gelecek hayatla ilgili üçüncü teodise ise Kant’a göre eleştirilere daha çok açıktır. Dünyada çekilen acılara gelecekte daha yüksek bir hayat ve mükâfat uğruna katlanıldığı ve Tanrı’nın gelecekte bunu telafi edeceği yaklaşımı klasik teodiselerde önemli bir yer tutmaktadır.²⁴ Temelde ölüm sonrasının imkânına dayalı teodise bize burada çekilen acıların bir karşılığının olacağını vaat etmektedir. Buna göre ancak ölüm sonrasında hayatın devam etmesiyle bu dünyada açıklamasız kalan acıların bir karşılık ve açıklama bulacağı umulabilir.²⁵ Kant, hiç kimsenin bu düğümü çözecek şekilde bir teodise iddiasında bulunamayacağını savunur. Aslında Kant’ın ahlakı temellendirmek için Tanrı’nın varlığıyla birlikte ölümsüzlüğü pratik aklın postülatları olarak kabul ettiği ve en yüksek iyinin imkânı için kaçınılmaz gördüğü düşünüldüğünde, ölümsüzlükle temellendirilecek bir teodiseye neden bu kadar karşı çıktığı ilk bakışta çelişkili -en azından anlaşılmaz- görünecektir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla Kant’ın benimsemediği şey, kötülüğün varlığını haklı çıkarmada saf

²² A.g.e., s. 19-20. Önceki dönemde Kant’ın, Tanrı’nın kötülükten sorumlu olmadığı konusunda klasik teodise anlayışlarıyla örtüştüğünü görmüştük. Bkz. *Lectures*, s. 118.

²³ “On the *Miscarriage*”, s. 20.

²⁴ Kant’ın ölümsüzlük postülasıyla ilişkilendirerek geliştirdiği teodise örneği için bkz. David McKenzie a.g.m., ss. 238–245.

²⁵ Bkz. McKenzie, a.g.m, s. 241.

aklın ölümsüzlüğe dayalı bir teodise geliştirebileceği noktasıdır. Zira McKenzie'nin de işaret ettiği gibi, Kant'ta ölümsüzlük aşkın bir ide olduğundan, bu hayattaki adaletsizliğin orada nasıl dengeleneceği bütünüyle *insan düşüncesini aşan* bir durum olmaktadır.²⁶ Özetle Kant'a göre teodise iddialarında yer alan amaçların tümü insan aklının sınırlarını aşmaktadır. Böyle bir kabul sadece pratik akla dayanan ve insanın ahlakî gelişimine fayda sağlaması umulabilen *imanın konusu* olabilir.

Kant, üçüncü tür teodiseleri içeren; dünyadaki suç ve ceza dengesizliğine karşı ilahi adaleti savunan teodise çabalarının üzerinde de durmaktadır. Bu noktada Kant'ın ahlak felsefesinde suç-ceza arasında gördüğü doğal ilişkiyi kötülük sorununa uyarladığı da söylenebilir. Buna göre, ahlak yasasının çiğnenmesiyle birlikte ortaya çıkan kavram, "ceza kavramı"dır. Ceza, fiziksel veya manevi bir fenalık olup, mutluluktan pay almaktan mahrum olmaktır. Kant'a göre ceza da ödül gibi, yapılan eylemin karşılığı olarak verilmeli ve tamamen ahlakî olmalı, yoksa kötü bir eylemden sakındırmak için önceden verilmemelidir.²⁷ Ahlâkîlikle ilişkili olarak, her cezanın içeriğini öncelikle adalet oluşturmalıdır. Çünkü adalet, ceza kavramının özünü meydana getirir. Bu anlamda sapmanın/suçun cezalandırılması, aslında erdemın kendi zıddıyla çatışmasının da bir gereğidir. Nitekim bazen adil bir ceza karşısında kişi, başına gelen şeyi hak ettiğini ve davranışına uygun bir karşılık olduğunu itiraf etme durumunda kalabilmektedir.²⁸ Bu durumda Kant'a göre erdemli kimse kendindeki ahlak yasasını onaylamanın en ufak bir bilinciyle bile sapma durumunda kendini cezalandırmayı onaylayacaktır.²⁹

Bu yaklaşımıyla Kant'ın suça karşı cezayı ahlakî olarak zorunlu gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak bunun adil olması gerektiği düşünüldüğünde, söz konusu denge, dünyada teodise iddialarında yer aldığı şekilde temellendirilebilir mi? Önceki dönemde dünyada iyilikle kötülük arasında bir uçurumdan bahsedilmeyeceğini savunan Kant,³⁰ negatif teodiseyi savunduğu sonraki dönemde aksine bir dengesizliğin bulunduğunu iddia edecektir. Sapmanın/suçun cezalandırılmasına ilişkin bir uyum ancak hayatın nihai olarak erdemle taç-

²⁶ McKenzie, a.g.m., s. 241.

²⁷ Kant, *Philosophia Practica Universalis (Etik Üzerine Dersler I)*, trc. Oğuz Özügül, (İstanbul:Kabalıcı, 1994), s. 74

²⁸ I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, trc. Ioanna Kuçuradi ve diğerleri, (Ankara: Türk Felsefe Kurumu, 1999), s. 43-44

²⁹ Kant, "On the Miscalriage", s. 22.

³⁰ Bkz. *Lectures*, s. 120.

lanması ve sapmanın cezalandırılmasıyla gösterilebilir. Bu da saf akılla temellendirilmeyecek bir sonuçtur.³¹

İnsan akılı doğal yasalara göre işlediği halde, gelecek dünyada şeylerin farklı bir düzene sahip olacağı ve herkesin yaptıklarını ahlakî yargılara göre karşısında bulacağı şeklindeki itirazı da Kant oldukça keyfi bulmaktadır. Çünkü teorik aklın böyle bir sonuca varma şansı yoktur. Teorik akıl, doğa yasalarına göre hükmedebildiğinden şimdi nasılsa geleceğin de sadece doğa yasalarının düzeniyle belirlenim altında olduğunu umabilir. Dolayısıyla ahlakî yasamanın yetisi olan pratik akıl olmadıkça böyle bir iddia sadece bir ihtimal olarak kalacaktır.³²

Kant’a göre Tanrı’nın tüm yollarını/hikmetini kavrama şansımız olmasa da O’nun bütünde (görünüşteki gayesizliklerin aksine), bir gaye saklamakta olduğu kabul edilebilir. Ancak yine de fiziksel şeylerin düzeni ve bilhassa onların ahlakî düzenle olan ilişkisi bizim için sır olarak kalmaya devam edecektir.³³ Kant’ın bu noktayı ve daha önceki teodiseleri eleştirirken temel gerekçelerinden biri, doğal yasalara göre işleyen dünya ile onu aşan irade/ahlak yasası arasındaki ilişkiyi saf akılla, tam olarak bilme imkânından mahrum olmamızdır. Daha açık bir ifadeyle Kant’a göre sebeplilikle irade arasında “mutlak olarak kavranamaz bir ilişki vardır.”³⁴ Bu nokta Kant’ın hem saf akıl-pratik akıl ayırımının hem de numen-fenomen ayırımının doğal bir sonucu olarak değerlendirilebilir. O, insanın saf akıl olarak nitelediği teorik akıl yetisine sınır getirerek, Tanrı’nın amaçlarıyla tecrübe ettiğimiz dünya ilişkisine hiçbir şekilde nüfuz edemeyeceğimiz noktasında ısrar eder. Özetle, sınırlı olan akıl, tecrübe dünyasının en yüksek bilgelikle ilişkisine nüfuz edemez.³⁵ Bunun başlıca nedeni, Kant’a göre, insandaki iki temel kavrayış biçimini bir araya getirmedeki zorluktur. Bunlardan ilki dünya düzenine ilişkin sahip olduğumuz *artistik bilgelik*, ikincisi de ahlak idesine onunla sahip olduğumuz pratik akla dayalı *ahlakî bilgeliktir*. Kant’a göre bu iki bilgeliğin kavramlarına sahip olsak da, “algısal bir dünyada artistik ve moral bilgeliğin uyumlu birliğinin kavramına sahip değiliz, ne de hiçbir zaman ona ulaşabileceğimizi umabiliriz.”³⁶ Böyle bir durum ancak duyular üstü (akledilir) dünyanın kavrayışına sahip olan bir varlık için düşünülebilir. Böyle derin bir kavrayışa ölümlüler değil,

³¹ “On the Miscarriage”, s. 22.

³² A.g.e., s. 22–23.

³³ Bkz. A.g.e., s.25-26

³⁴ A.g.e., s. 23.

³⁵ A.y.

³⁶ A.g.e., s. 24.

ancak bu duyular dünyasının arkasına nüfuz eden *dünya yaratıcısı* sahip olabilir.³⁷ Kant burada negatif teodiseyi saf aklın elinden bütünüyle alıp, *pratik akla dayalı imanın konusu* haline getirmektedir. Bu aşamadan sonra yasa koyucunun iradesini açıklayan tüm yorumları “otantik” ve “doktrinel” olarak ikiye ayıran Kant’a göre, ilahi hikmeti temize çıkarmaya yönelik çabalar eğer saf akla dayanıyorsa, doktrineldir. Ancak eğer –nerdeyse- yasa koyucunun kendisi olan pratik akıl bu iradeyi ilan ediyorsa, aracı bir tanım olmaksızın, adeta Tanrı’nın sesi gibi (*otantik*) düşünülebilir.³⁸

Kant, konuyu Eyüp peygamberin kıssasıyla pekiştirmektedir. Eyüp peygamber dünyada sahip olunabilecek servet, refah, sağlık, huzur gibi her şeye sahipken, bir anda Tanrı’nın sınamasıyla bütün bunlar elinden alınır. Başına gelenler konusunda Eyüp’le arkadaşları arasında bir teodise tartışması başlar. Arkadaşları dünyadaki tüm cezalandırmaların insanın işlediği günahların karşılığı olduğu yargısında bulunurlar. Oysa onlar, Eyüp’ün ne tür günah işlediğini bilmedikleri için bu adeta apriori bir yargılama olmaktadır, çünkü onlara göre aksini düşünmek ilahi adalete aykırıdır. Eyüp ise, insanın zayıf yaratıldığının bilinciyle, tüm hayatını kuşatacak bir kavrayışa sahip olmadığını itiraf etmektedir. O ilahi karar sistemini şartsız kabul ederek, “Tanrı buna karar vermiş”, “O dilediğini yapar” demekle yetinmektedir.³⁹ Kant’a göre Eyüp’ün arkadaşları sanki gaybten haber alırcasına, sebeplerin ötesinde ve sanki kalpleri hakikati keşfetmiş gibi yargıda bulunmuşlardır. Böyle yapmakla da kavrayışlarının erişemeyeceği şey hakkında hükümde bulunma günahı işlemişlerdir. Nitekim Eyüp da onları insanlar hakkında gizli yargılamalarda bulunmamaları ve Allah’ın avukatlığını yapmamaları konusunda uyarmıştı. Bu noktada Eyüp’ün arkadaşlarının yaptığı *doktrinel* yorum olarak düşünülecek olursa, Eyüp da *otantik* olarak iman etmenin gereğini yerine getiriyordu. Sonuç olarak Eyüp, onu aşan ve anlamayacağı şeyler hakkında kendi dürüstlüğünün farkında olarak, (bilgisinin olmadığı bir konuda) tasdikle yetinirken, arkadaşları spekülative akılla görünenin ötesi hakkında yargıda bulunmuşlardır. Kant’a göre Eyüp, dogmatik teologların veya Kilise mahkemesinin karşısında mahkûm edilse bile Tanrı’nın karşısında dürüst olarak kabul edilecektir. Eyüp örneğindeki yönelimin ahlâkî sonucu da ahlaki imanda değil, aksine imanı ahlakta bulmaktır. Bu iman her ne kadar zayıf gibi görünse de Kant’a göre saf ve doğru olan tek iman türüdür.⁴⁰ Bu yaklaşımıyla da Kant “*ahlak dini*” anla-

³⁷ A.y.

³⁸ A.g.e., s. 24-25.

³⁹ A.g.e., s. 25.

⁴⁰ A.y.

yışıyla paralel bir sonuca ulaşmış olmaktadır. Böyle bir sonucun da teorik aklın konusu olmayan dünya-amaçlılık ilişkisinin, yani teodisenin, sadece pratik akla dayalı iman konusu olarak kabul edilebileceği görüşüyle örtüştüğü açıktır.

Görüldüğü gibi Kant’ın negatif teodisesinin başlangıç noktası saf akla dayanarak yapılan tüm teodiselerin geçersizliğidir. Bu yaklaşım temelde Kant’ın genel teoloji anlayışıyla örtüşen bir durumdur. Çünkü Kant, saf akıl yoluyla Tanrı’nın varlığına dair kanıtların geçersizliğinde de aynı tutumu sergilemektedir. Bu noktada negatif teodisenin temellendirilmesinde Kant’ın saf akıl ve pratik akıl ayırımının, dolayısıyla numenin erişilmez doğasının ve insanın epistemik erişiminin fenomenle sınırlı tutulmasının doğal sonuçlarını görmek mümkündür. Kant bu yaklaşımıyla geleneksel teodise savunmalarında kötülüklerin arkasında saklı ilahi gayenin bulunduğunu benimserken, bunu kavrama imkânını insanın fenomene ilişkin bilgisiyle sınırlamaktadır.⁴¹

Özetle, Kant’ın negatif teodisede vazgeçemediği nokta, Tanrı-dünya ilişkisinin bizim kavrayışımızın sınırlarını aşmasına paralel olarak, kötülük sorununun mahiyetini de saf akılla açıklama şansına sahip olmadığımızdır. Kant, normal/spekülatif bir kavrayışla, kötülüğün bulunduğu bir dünyanın Tanrı’nın varlığı veya yetkin sıfatlarıyla bir arada nasıl bulunabileceğini açıklayamayacağımızı savunur. Değindiğimiz gibi Tanrı ile dünya arasında bir tür amaçsalılık söz konusu olsa da bu bizim anlayabileceğimiz bir mahiyette değildir. Ancak böyle bir ilişkinin varlığı hatta anlaşılabilir olması Kant’ın ahlak anlayışını temellendirmek için de zorunlu değil midir? Öyle anlaşıyor ki Kantçı teodise modelinde Tanrı ile dünya arasında ahlakî temele dayalı (amaçsal) bir ilişki kaçınılmazdır. Aksi halde Tanrı’ya inanmayı gerektiren ahlakî teolojiyle kaçınılmaz bir çatışma söz konusu olacaktır.⁴² Bu noktada Tanrı-dünya ilişkisinin insan kavrayışını aşması; inancın teorik değil, pratik akla dayandırılmasıyla doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. Pratik inanç noktasında Tanrı’nın varlığı için mantıksal bir tutarsızlık bulunmamalı ta ki kötülüğün varlığıyla uyuşabilsin. Bu Tanrı’nın varlığını kanıtlama çabası olmasa da Kantçı negatif teodise için yeterli görünmektedir.⁴³

En Yüksek İyi (EYİ) ve Negatif Teodise,

En yüksek iyi Kant’ta kötülük probleminin çözüm anahtarlarının temel kavramlarından birini oluşturmaktadır. Bu noktada EYİ’nin Kantçı negatif teodise ile uyumlu yorumunu ortaya koymak önemli olacaktır. EYİ’ye ilişkin

⁴¹ Krş. A.g.e., s.27

⁴² Bkz. Pereboom, a.g.m., s. 530.

⁴³ Bkz. a.g.m., s. 510–511.

açıklamalarında Kant'ın negatif teodisesini destekleyecek yeterli gerekçelere sahip olduğu söylenebilir. Kant'a göre ahlaklılık ve mutluluk bir kişinin sahip olabileceği en yüksek iyiyi oluştururlar.⁴⁴ Bu nokta Kant için mutluluğun, ancak ahlaklılığın sonucu olması halinde en yüksek iyinin gerçekleşmesi anlamına gelir. Mutluluk tek başına iyiyi oluşturamaz, zira akıl ahlak yasasına layık olma dışında onu benimseyemez. Benzer şekilde mutluluğa layık olma olmayı hak eden ahlaklılık de tek başına iyiyi oluşturmada eksik kalmaktadır.⁴⁵ Kant, ahlak yasasına uymanın sonucu olarak ulaşılan EYİ'ye erişmenin imkânını da ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı postülatlarına dayandırmaktadır. Birinci öge olan ahlaklılık imkânı, görülebilir herhangi bir zaman noktasında değil, sürüp gitmenin sonsuzluğunda çözülebilir. Bu da ölümsüzlüktür. Bununla birlikte Kant'ta ölümsüzlük aşkın bir idedir ve bu hayattaki adaletsizliğin orada nasıl dengeleneceği tümüyle insan düşüncesini aşan bir durumdur.⁴⁶ İkinci öge olan ve erdemin sonucunda ulaşılması umulan mutluluğun gerçekleşmesi ise, en yüksek bir istemeye sahip bir varlığı gerektirir ki o da Tanrı'dır.⁴⁷ Böylece negatif teodisenin, EYİ'nin doğasıyla örtüşen bir açıklama şeklinden bahsetmek mümkün olmaktadır. EYİ'nin doğasının kavranılmazlığı, amaçlılığı içeren kötülüğün varlığının da kavranılmaz oluşunu açıklayıcı mahiyettedir.

Kant'a göre tarih boyunca EYİ'nin pratik olarak nasıl olanaklı olduğu sorusunun şimdiye kadarki bütün bağdaştırma girişimlerine karşın, hala çözülmemiş olarak devam ettiğini belirtir. Bunun nedeni mutlulukla ahlaklılığın birbirinden farklı iki öge olması ve aralarındaki bağın analitik olmamasıdır. Bu bağ aksine apriori, pratik olarak zorunlu ve sentetik olup, ancak eylemle olanaklı olan bir şeye ilişkin olarak düşünülebilir.⁴⁸ Dolayısıyla mutlulukla erdemin bir araya gelmesi EYİ'yi oluştursa da bunların nasıl bir araya geldiği ve aralarında nasıl bir bağın bulunduğu bizim için kavranılmaz olmaya devam edecektir.

Sonuç olarak, Kant'ın farklı dönemlerde kötülük sorunuyla ilgili olarak farklı şeyler söylediği görülmekle birlikte, her dönemde ahlak felsefesinin genel izlerini görmek mümkündür. Ancak son dönemde geliştirdiği "negatif teodise"nin, onun epistemoloji anlayışıyla, dolayısıyla metafizik yapmanın spekülasyon aklın sınırlarını aştığı iddiasına dayanan transandantal idealizmiyle

⁴⁴ *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 121

⁴⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, trs. Norman Kemp Smith, (London: Palgrave, 1988), s. 640

⁴⁶ *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 132-135. Krş. McKenzie, a.g.m., 245

⁴⁷ *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 135

⁴⁸ A.g.e., s. 123

son şeklini aldığı görülmektedir. Dünyada kötülüğün varlığıyla Tanrı’nın güttüğü amaçlılık arasındaki ilişki, insan kavrayışını aşan aşkın bir ide olarak görülmektedir. Birincisi (dünya ve içindeki kötülük) tecrübenin konusu iken ikincisi (Tanrısal amaçlılık) tecrübeyi aşan aşkın alana aittir. Diğer bir ifadeyle birincisi tecrübe edilebilen görünüşler dünyası olan fenomenle; ikincisi ise bunun arkasında nüfuz edilemez olan numenle ilgilidir. Kant’a göre söz konusu ilişkiye nüfuz etmek, ancak her iki dünyanın ilişkisini kurabilen yaratıcı kavrayışa has olabilir. Dolayısıyla saf akılla temellendirilmeye çalışılan tüm teodiseler insan aklının aşırı güveninden kaynaklanan sonuçsuz çabalar olarak kalmaya mahkûmdur. Saf akılla erişilemeyen ve spekülâtif iddiaların ötesine geçemeyen ilişkinin kavranması, pratik akılla kendine bir temel bulabilse de bu ancak negatif bir teodise olabilir. Böyle bir teodise de doğal olarak bilimin değil, temeli pratik akla dayanan imanın konusu olacaktır. Bu noktada negatif teodiseyi açıklamada pratik akıl ve numen birbirini tamamlayan iki temel öge olmaktadır.

Kant, baştan itibaren insan aklının kanıtlayıcı bir teodise için hakemlik yapacak nitelikte olmadığını belirtirek, teodise savunması yapanın başarısız kalacağını söyler: “O, dünya yaratıcısının, (*author*) bilgeliğinin yüceliğini kayırmakla, çekilen acılarla ilgili şikâyetleri ortadan kaldıramaz.”⁴⁹ Ancak Kant’ın negatif teodiseyi oluşturmadaki tüm bu çabalarının klasik teodiselerin geçersiz veya yetersiz olduğunu göstermede başarılı olduğu söylenebilir mi?

Kantçı negatif teodisenin, fideist yaklaşımlarla benzerlik arz ettiğini söylemek mümkün olduğu gibi, son dönemlerde özellikle Plantinga gibi güçlü isimlerin de savunduğu reformcu epistemolojinin inanç konusundaki epistemik tutumlarıyla bazı noktalarda uyuştuğunu görmek de mümkündür. Ancak Kantçı negatif teodisenin bunlardan ayrıldığı noktalar da gözden kaçırılmamalıdır. Bu noktada klasik teodiselere yöneltilen eleştirilerin iki temel gerekçeye dayandığını hatırlatmakta fayda vardır. Birincisi Tanrıyla insan arasında aşılmaz bir epistemik mesafenin varlığı. Buna göre Tanrı’nın bilgisi ile insan zihni arasındaki nihai farklılıktan dolayı insanın ilahi gayeleri anlama şansı yoktur. İkinci gerekçeye göre ise teodise prensip olarak gerekli değildir.⁵⁰ Kantçı yaklaşımı önemli oranda birinci gerekçeyle açıklamak mümkündür. İkinci gerekçe ise reformcu epistemolojinin yaklaşımını yansıtmaktadır. Reformcu epistemolojiye göre inancın rasyonel temellendirilmesinde delillerin getirilmesi zorunlu değildir, aksine haklı çıkarım için inancın temelselliği

⁴⁹ “*Miscarriage*”, s. 17.

⁵⁰ *Reason and Religious Belief*, s. 127–128.

yeterlidir.⁵¹ Tıpkı algı veya hafızaya dayalı inançlarımızın delile gerek duymaksızın temel inanç olmaları gibi dini inançlar da uygun şartlar altında uygun temel inançlarımızı oluştururlar.⁵² Plantinga, Tanrı'nın insanı çok geniş önermeler çeşitliliğine inanmaya uygun bilişsel yetilerle yarattığını belirtir. "Bu yetiler uygun şartlar altında çalıştığında biz uygun inançlar oluştururuz. Daha tam olarak, uygun inançlar bizde oluşur"⁵³ demekle reformcu epistemolojinin bu konudaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Özetle reformcu epistemoloji dini inançlar için delillerin varlığına tümüyle karşı çıkmasa da inancın delillere dayandırılmasıyla rasyonel temellendirilmesine de gerek olmadığını savunur. Bu yaklaşım teodiseye uyarlandığında teodisenin de gerekçelendirilmesinin zorunlu olmadığı sonucuna varılabilir. Kötülüğün varlığı inanan için tıpkı gündelik tecrübeler gibi, temel bir inanç olarak kabul edilebilir. Bu durumda reformcu epistemolojiye dayalı teolojik bir yaklaşım, teodiseyi Kantçı anlayışta olduğu gibi ne tümüyle başarısız veya kavranamaz olarak görmekte ne de olmazsa olmaz bir açıklama girişimi olarak görmektedir.

Reformcu epistemolojinin iddialarının aksine teodisenin gerekçelere dayandırılması çoğu zaman gerekli olabilir. Bir inanç temelselliğinden hareketle kabul edilse de inanan kişi, birçok nedenden dolayı inancını aklileştirme ve delillendirme ihtiyacı hissedebilir. Özellikle, ateist iddianın kötülük sorununu Tanrı'nın varlığı aleyhinde delil olarak kullandığı göz önüne alındığında teodiselerin önemi daha da artmaktadır. Nitekim reformist epistemolojinin önemli savunucularından Plantinga da gerektiğinde inanç konularında aklı delillere müracaat etmeyi ihmal etmemektedir.

Reformcu epistemolojiye dayanan teolojik anlayışın negatif teodiseyle benzerlikleri bulunsa da Kantçı yaklaşımın teodise konusunda reformcu epistemolojiden daha katı bir tutum sergilediğini görmek zor değildir. Tanrı'nın evrende koyduğu tüm amaçları bilmek insan aklının sınırlarını aşabilir. Tanrı, mutlak bilgisiyle, kötülüğün varlığının tüm gerekçelerini kuşatırken, bizim bunların sadece bir kısmını fark etmemizin, bir taraftan yetilerimizin sınırlarıyla diğer taraftan Tanrı'nın kuşatıcı bilgisiyle açıklanması anlaşılır olduğu da kabul edilebilir. Bu açıklamalara klasik teodise anlayışlarının itiraz etmelerini gerektirecek fazla bir şeyin olduğu da söylenemez. Nitekim günümüzde din felsefesi üzerine yazanlardan ve reformcu epistemoloji anlayışına yakın

⁵¹ Reformcu epistemolojinin temel varsayımları ve doğal teolojiye yöneltile eleştirileri hakkında bkz. Ferhat Akdemir, Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi, (Ankara: Elis, 2007), ss. 66–82.

⁵² Bkz. *Reason and Religious Belief* s. 128-129.

⁵³ A. Plantinga, "Justification and Theism", *Faith and Philosophy*, 4 (1987), s. 405–406.

duran Alston da teodiseyle ilgili açıklamalarında bilginin sınırlarından dolayı Tanrı'nın tüm gerekçelerini bilme imkânımızın olmadığı noktasına vurgu yapmaktadır. Alston, “bizim dünyadaki iyi ve kötüye ilişkin bilginizle şeyler arasındaki ilişkiler hakkındaki bilgimiz oldukça sınırlıdır”⁵⁴ derken, adeta Kantçı bir çizgiyi takip eder görünmektedir. Alston'a göre Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin yeterli gerekçeleri olsa da biz bunların tümünün farkında olmayabiliriz. Öyle ki biz Tanrı'nın, örneğin masum insanların acı çekmesine neden izin verdiğini haklı çıkaran yeterli gerekçelere sahip değiliz. Tanrı bu anlamda birinin çektiği ızdırabın hikmetini bizimle paylaşmayabilir. Tıpkı bazen birinin yaptığı bir eylem hakkında ahlakî bir gerekçesi olduğu halde bizim bilmeyişimiz gibi. Ancak ilahi hikmeti bilme noktasındaki yetersizliğimiz ilahi hikmetin olmadığını temellendirmek için yeterli değildir. Zira bu Tanrı'nın evreni yaratmadaki ilahi planın tümüyle ve daha büyük iyilikle ilgili olabilir.⁵⁵ Sonuç olarak Alston şunları söyleyecektir: “hiçbirimiz O'nun sahip olduğu herhangi bir gerekçenin farkında değiliz” [hükmünden], ‘Tanrı herhangi bir gerekçeye sahip değildir’ çıkarımına ulaşmak pozisyonunda değiliz. Çünkü hiçbirimizin olaylara nüfuz edişindeki haklılığı, onu Tanrı'nın da [gerekçesi] olduğunu göstermek için yeterli değildir.”⁵⁶ Ancak konuya Kant'ın sistem bütünlüğü içinde bakıldığında, Alston'un yaklaşımının Kantçı yaklaşımda olduğu gibi negatif bir teodise olarak kabul edilmesi gerekmez. Alston, daha çok insanın sınırlı kavrayışından hareketle Tanrı'nın kötülüğü yaratmadaki *tüm amaçlarını* anlamamanın mümkün olmadığını iddia etmektedir. Bu noktada bizim ilahi hikmeti ve gerekçeleri anlama imkânımız sınırlı olsa da bunların varlığı kabul edilmektedir. İnsanların bu gerekçelerin farkında olmamaları onların olmadığı anlamına gelmediği gibi, bunların bir kısmını anlama şansları da her zaman olabilir. Oysa Kant bu konuda agnostik bir tutum sergileyerek, insan aklının ilahi gerekçeleri kavrama imkânını dışlamakta, bunu sadece pratik akla dayalı imanın konusu olarak benimsemektedir.

Kötülüğün varlığıyla buna ilişkin ilahi amaçlar bütünüyle insan kavrayışını aşırıyorsa, bu ilişkinin kendisinden bahsetmek de bir çelişki olmayacak mıdır? Diğer yandan Tanrı kötülüğün varlığına ilişkin bazı amaçlarını neden insanla paylaşmasın? Tümünü olmasa bile söz konusu amaçların bir kısmını insanın çıkarımsal akıl yoluyla bilmesi neden imkânsız olsun? Bu tür soruların

⁵⁴ William Alston, “Some (Temporal) Final Thoughts on Evidential Arguments From Evil”, *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, ed. William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers University Press, 2002), s. 352.

⁵⁵ A.g.m., s. 356–359.

⁵⁶ A.g.m., s. 364.

varlığı Kant'ın söz konusu ayırımlar noktasında sorgulanmaya açık olduğunu göstermektedir. Nitekim tarih boyunca yapılan teodiseler de kötülüğün varlığına ilişkin bütün gayeleri açıklama iddiasından çok – insan aklının sınırları içinde- muhtemel amaçlardan bir kısmını açıklama girişimi olarak değerlendirilebilir. Teodiselerden her birinin kötülüğün varlık amaçlarından bir veya birkaçını açıkladığı düşünüldüğünde bütün olarak teodise çabalarının, dünyada kötülükle Tanrı'nın varlığı ve ilahi amaçsallık ilişkisini açıklamada önemli bir kanıtsal güce sahip olduğu savunulabilir.

KUR'AN'IN EDEBİ TEFSİRİ EŞ-ŞERİF ER-RADİ ÖRNEĞİ

Mahmud M. Eyyub
Çev: M. Cevat ERGİN*

I. İLK GÖZLEMLER

Kur'an, Arap dilinde en önemli edebi yapıt olarak değerlendirilebilir. Ayrıca onun kelime hazinesi ve deyimleri bütün İslâmî dillere nüfuz etmiştir. Bu durum, ona dünya literatüründe eşsiz bir yer sağlamıştır. Müslümanlar, sevinç ve acılarını, en derin duygu ve düşüncelerini Kur'an'ın kelimeleleriyle ifade etmişlerdir.

Bununla birlikte Kur'an'ın edebi önemi, Arapça ve diğer İslâmî diller ve edebiyatlar üzerindeki engin etkisi ile sınırlı değildir. İslâm inancına ve geleneğine göre o, bizzat Allah tarafından yazılmış eşsiz bir edebi mucizedir. Kur'anda dini ve edebi yön iç içedir. Bundan dolayı Kur'an'ın edebi mükemmeliyeti, onun ilâhî bir vahiy olarak doğruluk ve gerçekliğinin en güçlü iddialarından biri olarak ileri sürülmüştür.

Edebi-dini önemine ek olarak Kur'an, yüce bir buyruğun kusursuz edebiyatı olarak değerlendirilebilir. Çünkü eşsiz bir tarzda mükemmel klasik edebiyatın bütün unsurlarını ve niteliklerini; Şiirsel imgeleri, mecaz ve teşbihleri, kıssaları, hikayeleri ve meselleri, ahlaki kuralları ve dini emirleri içermektedir. Kur'an bu unsurları ve ifadeleri kendi dünya görüşünü ve tarih felsefesini sunmak için hayretamiz bir şekilde kullanır

Kur'an'ın bütün çağlardaki¹ insanlığın entelektüel yeteneklerine meydan okuyan edebi mucizesi, fesâhatı, belâgatı ve beyânıdır. Bunlar ve Kur'an'ın edebi tarzının ve deyimlerinin diğer unsurları, Kur'an'ın eşsizliğinden bahseden (i'câz) özel bir ilim tarafından incelenmiş ve üzerinde durulmuştur. Her dönemin Müslüman entelektüelleri, kendi kutsal kitaplarının mucizevi karakterine yeni argümanlar eklemişlerdir. İslâm tarihinin ilk çağlarında bu argümanlar, ilâhî bir kelim mucizesi olarak Kuran üzerinde odaklanmışken, modern çağlarda bir bilimsel bilgi mucizesi olarak da göz önüne alınmıştır. Birçok aydın Müslüman, Kuranın, vahyedilmesinden yüzyıllar sonra modern bilimin keşfettiği doğa olaylarına ve yasalarına açık imalar içerdiği görüşündedir.

* Yard. Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Kur'an bu meydan okumayı son ayette daha vurgulayıcı bir şekilde olmak üzere birkaç ayette tekrarlar "Eğer insanlar ve cinler bu Kur'an'ın benzerini getirmek üzere toplansalar, (bu çabada) birbirlerine yardımcı olsalar da yine onun benzerini getiremezler." (Kur'an 17/88; Ayrıca bkz. 2/23; 12/13; 1038).

Bu yüzyılın ilk on yıllarında, meşhur Mısırlı tefsirci *Tantâvî Cevherî* (ö: 1940), tefsirinde modern bilimsel buluşları desteklemek için değişik mineral, gezegen ve takımyıldızı resimlerini, Kur'an'da bu keşiflere ima olarak kabul ettiği ayetlerle birlikte ele almıştır². Aynı şekilde *Şeyhu'l-Ezher* ve kendi döneminde Kur'an hususunda en önde gelen otorite olan Ahmed Mustafa el-Merâğî (ö: 1945), akılcı Kur'an tefsirinde insan embriyosunun şekillenmesi ve diğer doğal olaylarla ilgili Kur'an ayetleri üzerinde uzun tıbbi ve bilimsel tahliller sunmuştur³. Halihazırda Müslüman ülkelerde Kur'an ışığında modern çalışmalara tahsis edilen merkezlerin çoğaldığı görülmektedir. Bununla birlikte Müslümanlar için Kur'an, son peygamber Muhammed'e gönderilen ve sonsuza dek sürecek olan eşsiz edebi mucize olarak durmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Kur'an tefsirlerine yapılan edebi yaklaşımların ilk oluşumlarını incelemektir. Edebi Kur'an tefsirleri, geleneksel olarak 'icazu'l-Kur'an ilminin bir dalı olarak kabul edilmekle birlikte bu çalışma, bu genel ilim dalı üzerinde durmayacak, daha ziyade eş-Şerîf er-Radî'nin, edebi Kur'an tefsiri alanına yaptığı katkı üzerine odaklanacaktır. eş-Şerîf, döneminin en ünlü edebi şahsiyetlerinden biriydi. Aynı zamanda tanınmış bir din bilgini idi. eş-Şerîf'in düşüncesini uygun perspektifine yerleştirebilmek için hayatının, döneminin ve entelektüel çevresinin kısa bir özetini sunmakla başlayacağız. Bunu, eş-Şerîf'in Kur'anda geçen istiare ve diğer mecazlar üzerindeki çalışmasını örnekleyen bir incelemesi izleyecektir. Ayrıca eş-Şerîf'in tefsir metodunu, Kur'an'ın müteşabih ayetlerini te'vilinde gösterildiği şekliyle inceleyeceğiz.

Ünlü bir Şîî entelektüel ve din alimi olarak eş-Şerîf er-Radî, Mutezili/Şîî düşünce ekolünün iyi bir temsilcisi idi. Bu yüzden biz, üzerinde düşünmek için onun hem edebi hem de dini yönelimini gösteren ayetleri seçeceğiz. Kur'an'ın Hristiyanlıkla ilgili özellikle de İsa'nın tabiatı ve onun Allah ile olan ilişkisinden bahseden bir kısım ayetlerin yorumu, bu çalışmanın özel ilgi alanı olacaktır. Böyle ayetlerin diyalogsal öneminden ayrı

² Eserin adı, onun yaklaşımını bizzat ortaya koyan bir yorumdur: *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm, el-Muştemil 'alâ 'Acâ'ibi Bedâ'i'l-Mukevvenât ve Garâ'ibi'l-Ayâtî'l-Bâhirât* (Kur'an-ı Kerîm'in tefsirinde yaratıkların güzelliklerinin mükemmelliklerini ve göz kamaştırıcı ilâhî işaretlerin harikalarını kapsayan Mücevherler) Bkz. el-Cevâhir I-XXV (Kahire: Mustafa Bâbî el-Halebî, 1350/1932). XXVI, hepsi.

³ Bkz. Tefsîr el-Merâğî, ve özellikle de 86/7. ayetinin tıbbi tartışması., I-XXX (Kahire: Mustafa Bâbî el-Halebî, 1365/1946).

olarak İsa'nın "Allah'ın kelimesi ve ruhu"⁴ şeklindeki Kur'anî sıfatı, Mutezili/Şîî'lerin Allah'ın birliği (tevhîd) düşüncesini doğrudan etkilemiştir. Edebi yorumu, eş-Şerîf'in dini bakış açısına temel argümanlar olarak hizmet eden ayetlere de özel bir önem verilecektir.

II. EŞ-ŞERÎF ER-RADÎ: HAYATI VE DÖNEMİ

IV. İslâmî yüzyıl, yerinde olarak Şîî yüzyılı olarak karakterize edilmiştir. İslâm'ın doğu kalbinin önemli bir kısmını -onuncu yüzyıldan onbirinci yüzyılın ortalarına kadar İslâm dünyasının büyük kültürel ve dini merkezi Bağdat da dahil- idare eden Fars-Deylemî Şîî hanedanı olan Buveyhîler'in yönetimi altında, isna aşeriye şîası, zengin bir dînî, hukukî ve felsefî gelenekle belirginleşti. Bizzat Buveyhî hükümdarları şairleri, gramercileri, edebiyatçıları ve din bilginlerini desteklediler. Onlar aktif olarak gerçek bir entelektüel Rönesans'ın oluşmasına katıldılar. Kültürel faaliyetleri etkin bir şekilde teşvik etmeleri, ünlü şair, edebiyatçı ve diğer entelektüellerin vezir ve katip gibi yüksek resmi görevlere atanmalarına yol açtı⁵.

eş-Şerîf er-Radî olarak bilinen Ebu'l-Hasan Muhammed b. el-Huseyn, 359/970'de Bağdatta doğdu ve 6 Muharrem 406/1015'de yaklaşık kırk yedi yaşında öldü⁶. eş-Şerîf er-Radî, hem baba tarafından hem de anne tarafından; kızı Fatıma ve kuzeni Ali b. Ebî Tâlib yoluyla Hz. Muhammed'in torunlarından biriydi. eş-Şerîf'in babası, on iki imamın yedincisi olan Şîî imam Musa el-Kâzım'ın oldukça saygın bir oğluydu. Annesi, Ali ve Fatıma'nın torunu olan dördüncü imam Ali Zeynel-Abidîn'in neslinden gelen ünlü Zeydî imam en-Naşir'in kızıydı⁷.

⁴ Kur'an, Mesih'ten onun (Allah'ın) kelimesi (kelimetuhu) olarak söz ederken iyelik zamerini kullanır; bkz. 4/171. Aynı zamanda Mesih'ten Allah'ın ruhu olarak söz ederken de "ve ruhun minhu" (ve ondan bir ruh) ifadesini kullanır.

⁵ Bu hususta çok etkin olan Buveyhî hükümdarlarından biri, 'Adudu'd-Devle (ö: 372/983) idi. meşhur Gramerciler şairler ve diğer edebiyatçı şahıslar, cömertliğine sığınmak amacıyla onun sarayına toplanmıştı. Bkz. Abdulgani Hasan'ın bastığı eş-Şerîf er-Radî'nin *Telhisu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'an'ı* (Kahire: Dâru'l-'Advâ'; 1957) (Giriş), s. 71; Ayrıca bkz. s. 65-79.

⁶ Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, III. Baskı, I-XIII (Yazar tarafından yayınlanmıştır bty.) VI, 329. Ayrıca bkz. Ebû'l-'Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zemân*, thk. İhsan Abbâs 8 cilt (Beyrut, Dâru's-Sekâfe, 1971), VI; 414.

⁷ A.y., Ayrıca bkz. Ebû'l-Ferec 'Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. El-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-'Umem*, thk. Mustafa ve Muhammed Abdulkadir 'Atâ 16 cilt (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1415/1995), XV, 115.

IV/X-XI. yüzyılda Şii-Sünnî taraftarlarının çekişmesi ile altüst olan Bağdat, aynı zamanda entelektüel olarak açık ve canlı bir faaliyet merkezi idi. Hem entelektüel formasyonu hem de dini yönelimiyle eş-Şerîf, bu eşsiz ortamın bir ürünü idi. Zamanının Sünnî din ve edebiyat alimlerinden olduğu kadar Şîi alimlerden de ders aldı. Yaklaşık on yaşlarında iken meşhur Sünnî gramerci Ebû Sa‘îd Hasan ibn es-Sîrâfî’den ders aldı. Rivayete göre es-Sîrâfî, bir gün ona "Eğer biz; Ben Amr'ı gördüm (كُنْتُ عَمْرًا) dersek ‘Amr'daki nasb alameti ne olur? diye sordu. eş-Şerîf, “Ali’nin nefreti” diye cevap verdi. Bu, kelimeler üzerinde zekice bir oyundur. Çünkü Şîiler, Ali ve torunlarının Sünnî muhaliflerini aşağılayıcı bir şekilde nevasıb, yani imamlara karşı düşmanlık besleyenler (صُدُيَا) olarak isimlendirirler. Amr İbn el-‘Âs ise Ali’nin en azılı muhaliflerinden biriydi. Bundan dolayı dil-bilgisel bir kelime oyunu yapmıştır⁸.

Öğrenimlerine erken bir yaşta Kur’anı ezberlemekle başlayan zamanının din bilginlerinin büyük çoğunluğunun aksine eş-Şerîf, Kur’anı yaklaşık otuz yaşına geldiğinde ezberledi. Asil soyuna rağmen yoksulluk içinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Bunun sebebi de, büyük ölçüde kendisini medihlerine karşılık zenginlerden ve büyüklerden gelen hediyeleri çoğu kez reddetmeye sevk eden izzetinefsi idi. Ünlü bir Malikî fakih olan Kur’an hocası Ebû İshâk İbrahim Ahmed et-Taberî bir gün ona; “Şerif! nerede oturuyorsun?” diye sordu. O da “Babamın evinde” diye cevap verdi. Hoca; “Senin gibi bir adam, babasının evinde oturmamalı,” dedi ve ona bir ev teklif etti. eş-Şerîf; “Ben bugüne kadar babamın dışında hiç kimseden hiçbir şey kabul etmedim” diyerek reddetti. Hocası; hemen cevabı yapıştırdı; “Fakat benim senin üzerinde daha çok hakkım var. Çünkü ben sana Allah’ın kitabını öğrettim.” Bunun üzerine eş-Şerîf, hediye kabul etti⁹.

eş-Şerîf’in yüksek Şiir yeteneği ve dini öğreniminin yanı sıra soylu ecdadı ve babasının yüksek sosyal statüsü, ona toplumun hem politik hem de entelektüel liderlerinin saygısını kazandırdı. Abbasi halifelerinden et-Tâ‘î (363-81/974-91) ve el-Kâdir (381-422/991-1031) ile yakın ilişkiler kurdu¹⁰. 388/998’ de el-Kâdir, eş-Şerîf’i Bağdat mezalim mahkemelerine baş kadı ayrıca hac ibadeti imamı olarak atadı. Ayrıca aynı yılda ölünceye

⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4, 414; Ayrıca bkz. Salâhuddin Halîl İbn Aybek es-Safedî, *el-Vâfi fi’l-Vefeyât*, I-XIX, (Beyrut Alman Şarkiyat Enstitüsü, 1381/1962-1997), II, 374; İlk baskı İstanbul’da Vezâretu’l-Ma‘ârif, ed. Helmut Ritter.

⁹ İbnul-Cevzî, *el-Muntazam*, 15, 38; Ayrıca bkz. Abdülganî Hasan, *Telhîs*, s. 83.

¹⁰ Zekî Mubârek, *‘Abkariyyātu’ş-Şerif er-Radî*, 4. baskı, I-II, (Kahire, Hicâzî, 1371/ 1952), I, 139 vd.

kadar beş farklı münasebetle getirildiği bir görev olan Bağdat Ali yanlılarının başkanı (nakîb) olarak da atandı¹¹.

eş-Şerîf, düşünürlerin, sanatçıların ve din alimlerinin hamisi olan Buveyhî hükümdarı Bahâ'u'd-Devle (ö: 403/1012) nin desteğini aldı. O eş-Şerîf'e, *eş-Şerîfu'l-Ecell* (çok şerefli çok saygıdeğer kişi), *zu'l-menkıbeteyn* (Hac ibadeti başkanı ve Ali yanlılarının baş temsilcisi gibi iki soylu özellik sahibi) ve son olarak *er-Radî zu'l-hasebeyn* (gerçek hoşnutluk ve iki asil soy sahibi) unvanlarını bağışladı¹². Bütün bunlar, eş-Şerîf'e sonunda kendisini halifelîğe imrendirecek kadar aşırı bir özgüven duygusu verdi. Bundan dolayı şu dizelerle el-Kâdir'e hitap etti: "Sen ve ben şeref bahçesinde benzeriz. Yalnızca halifelik seni farklılaştırmıştır. Çünkü ben ondan yoksunum ve sen bir gerdanlık gibi onu takıyorsun." Halife de ona şöyle cevap verdi: "...eş-Şerîf istemese de"¹³ Bununla birlikte belki de eş-Şerîf, amacını gerçekleştirmek için bilgece davranarak hiçbir şey yapmadı ve böylece bu görevi talep eden birçok Ali taraftarının trajik yazgısından kurtuldu.

eş-Şerîf, üretken bir yazardı. Bizzat kendisinin düzenleyip dağıttığı büyük ve zengin bir şekilde çeşitlendirilmiş şiir divanı dışında zamanının en iyi şairlerinin şiirlerini içine alan üç kitap daha derledi. Babasının bir biyografisini ve bir Bağdat kadıları tarihi yazdı. Aynı zamanda on iki Şîi imamın hayatları ve özel nitelikleri hakkında bir kitap olan *Hasa'isu'l-eimme*'nin yanında fıkıh ve Arapça dilbilim hakkında birkaç kitabın yazarıydı. Ne yazık ki bu kitaplardan hiçbirisi, günümüze ulaşmamıştır.

İmam Ali b. Ebî Tâlib'in hitabeleri ve sözlerinin bir derlemesi olan *Nehcu'l-Belağ'a*'sı vardır. Sonrakiler, Kur'anve Hadis mecazları hakkında olan *Telhîsü'l-Beyân fî Mecâzâtı'l-Kur'an* ve *Mecâzâtı'l-Âsâr en-nebeviyye*'si günümüze kadar ulaşan en önemli eserleri arasındadır. eş-Şerîf, on ciltlik hacimli bir Kur'an tefsiri yazmış, bunun beş cildi bulunmuş ve yayınlanmıştır. Bu çalışmanın kalan kısmı, bu dört önemli eserin daha çok son ikisi ile ilgili olacaktır.

III. KUR'AN'IN MECAZLARI

¹¹ eş-Şerîf er-Radî, *Hakâ'iku't-Te'vîl fî Muteşâbihî't-Tenzîl*, thk. Muhammed Rıdâ el-Kâşifu'l-Gitâ' (Beyrut, Dâru'l-Muhâcir, bty.) (Abdul-Huseyn el-Hillî'nin uzun bir girişi ile birlikte 1355 Necef baskısının yeniden basımı), s. 81.

¹² el-Kâşifu'l-Gitâ', Hakâ'ik, (Giriş), s. 47.

¹³ Bkz. Ebû Abdillâh Yâkût İbn Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udebâ' ev İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, I-V, (Beyrut, Dâru'l-Kutub el'İlmiyye, 1411/1991), I, 186.

Peygamber döneminden beri Müslümanlar, Kur'an'ın mecazî ve kinayeli ifadelerini anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Rivayet edilmiştir ki; meşhur sahabi 'Adiy b. Hâtem, Peygambere; "Ramazan ayı boyunca biri siyah diğeri beyaz iki ipi (Kur'an: 2/187 ayetine işaret ederek) yan yana koyduğunu, şafak sökmeden önce yemeyi bırakması gereken zamanı belirlemek için onlara baktığını söyledi. Peygamber güldü ve şöyle dedi: "Ey Hatemin oğlu; o, gündüzün beyazlığı ve gecenin siyahlığıdır."¹⁴ Katâde b. Di'âme es-Sedûsî (ö: 117/735) ve Ebû 'Amr b. el-'Alâ' (ö: 154/771) gibi sonraki hadisçiler, Kur'an mecazlarını yorumlama hususunda itibar edilen kişilerdir. Ancak onların yorumlarının sadece birkaç genel rivayeti bize ulaşmıştır.

Kur'an'ın eşanlamlı (eşbâh) ve benzer ifadeleri (nezâ'ir) hakkında günümüze kadar ulaşan ilk çalışma, meşhur müfessir ve muhaddis Mukâtil b. Süleymân el-Belhî (ö: 150/767) tarafından yazılmıştır. Mukâtil'in çalışması, bazı Kur'an terimlerinin ve ifadelerinin ilgili manaları ve bağlamlarına ilişkindir. Bu yüzden onun, Kur'an'ın sembolik dili ile özel olarak ilgilendiği söylenemez.

Mecâzu'l-Kur'an (Kur'an'ın mecazları) adını tam manasıyla taşıyan ilk kitap Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Musennâ et-Teymî (ö: 209/824-825) tarafından yazıldı. Fakat Ebû 'Ubeyde'nin konuya yaklaşımı, nadir ve az kullanılan Kur'an terimlerinin manalarının sözlüksel açıklamasından ibaretti¹⁵. Bu konuyu sistematik olarak önemli kitabı *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an*'da işleyen ilk muhaddis, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö: 276/889-890) idi. Bu kitapta İbn Kuteybe, Kur'an çalışmalarının bu alanının temellerini atmıştır. İbn Kuteybe, bu konunun bütün yönleri ile ilgilenmekle birlikte, öncelikli amacı, sembolik anlamlarını açıklamaktan daha ziyade anlaşılması güç Kur'an terimlerini izah etmektir¹⁶.

¹⁴ Bu hadis, birçok klasik Kur'an müfessirleri tarafından nakledilmiştir. Bkz. M. Eyyub, *The Qur'an and Its Interpreters*, I-II (Albany New York Press Eyalet Üniversitesi, 1984), eş-Şerîf'in bu mecazı yorumu için bkz. *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'an*, 21 (Tam bibliyografik bilgi dipnot 17'de)

¹⁵ Kitap, Kahire'de Mektebetu'l-Hancı tarafından yayınlanmıştır. 197?.. bkz. yazarın mukaddimesi, s. 8. Orada yazar Peygamberin muhataplarının kendi ana dilleri ile vahyedildiğinden dolayı Kur'an'ın manalarını bildiğini ele almaktadır. Bu yüzden o, çoğu Arap olmayan ve diğerleri de orijinal Kur'an ortamından uzak olan sonraki Müslüman nesiller için yazıyordu. Ayrıca bkz. Abdulgânî Hasan, *Telhîs*, s. 5-6.

¹⁶ Kitabın adı "Kur'an'ın müşkil ifadelerinin yorumu" anlamındadır. Kitap birçok kez basılmıştır: 1954'de es-Seyyid Ahmed Sakr'ın tahkiki ile (Kahire: 'İsa el-Bâbî el-Halebî); 1973,

Sözlük anlamıyla mecâz terimi, gerçeğin (hakikat) zıddını ifade etmektedir. Yani orijinal kelimelerin ifade ettiği lafzî anlamından farklı bir durumu göstermek için mecazî olarak kullanılan bir isti'âredir. Bu anlamıyla mecaz, edebi bir araç, ödünc bir ifadedir. Bu yüzden eş-Şerîf, mecaza ödünc konuşma anlamında isti'âre demektedir. O, bu ayırt edici ve belirli terimi, *Telhîsü'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'an* kitabında sık sık kullanır. Bu kitap, İslâm klasikleri içinde Kur'an'ı başından sonuna kadar sûre sûre ve ayet ayet ele alan mecaz ve diğer istiare çeşitlerini analiz edip yorumlayan bilinen ilk ve tek çalışmadır.

İleride de görüleceği gibi eş-Şerîf'in amacının iki yönlü olduğu görülmektedir: Mutezili/Şîi dini fikirlerini ortaya koymak ve edebi yeteneğini göstermek. Birincisini; mecazın, daha doğrusu "ödünc ifade"nin arkasındaki gerçek anlam ile mecazın görünen manası arasındaki keskin zıtlığı ortaya koymakla başarmıştır. İkinci amaç, onun edebi metodunda ve Arap şiirine, mesellerine ve hikmetli sözlerine olan geniş vukufiyetinde açıkça görülebilir. O serbest bir şekilde eleştirel ve bağımsız düşüncelerini ve yorumlarını desteklemek için sık sık bunlara müracaat eder.

Tartışmakta olduğumuz kitap, birkaç yıl içinde üç kez sırasıyla Tahran, Kahire ve Beyrut'ta yayınlanmıştır¹⁷. Bu kitap, yazarın girişte ifade ettiği gibi bir arkadaşının ricası üzerine yazılmıştır. Yazarın amacı, Kur'an'ın bütün mecazlarının (kalplerin tatmin olacağı şekilde) kısa ve kapsamlı bir sunumuna girişmekti¹⁸. Bu amacın gerçekleştiği, ünlü biyografi yazarı İbn Hallikân'ın hayranlık dolu açıklamalarından çıkarılabilir. O, bunun, türünün az bulunur bir kitabı olduğunu ileri sürer¹⁹.

İslâm kelamının ilk dönemindeki tartışmalı konuları arasında Kur'an'ın insan-biçimci fiilleri Allah'a atfetmesi bulunuyordu. Bu tür atıfların ilki, 2/27. ayettedir. Ayetin bir bölümü şöyledir: "... Sonra O (Allah) göğe yöneldi ve onları yedi gök halinde düzenledi...." (istevâ) kelimesi,

es-Seyyid Ahmed Sakr'ın tahkiki ile (Kahire: D'aru't-Turâs); 1989, thk. Ömer Muhammed Sa'îd Abdulaziz, Abdussabûr Şâhin. bkz. Abdulganî Hasan, *Telhîs*, s. 14 vd.

¹⁷ Tahran baskısı, tarihi hicri 5. yüzyıla kadar geriye giden ve yazarın ölümünden sonra olmayan, eski fakat eksik bir yazmanın aynen kopyalanan açık bir fotokopisidir. Ed. Es-Seyyid Muhammed el-Mişkât (Tahran: Muhammed el-Mişkât, 1953). Abdulganî Hasan tarafından yayına hazırlanan ikinci baskı, birçok eksikliği ile birlikte ilk baskının bir versiyonudur. Bu tartışmamız için temel aldığımız üçüncü baskı, Mekki es-Seyyid Câsim tarafından yayına hazırlanmış ve Beyrut'ta Mektebetu'n-Nahda el-'Arabiyye tarafından 1406/1986'da basılmıştır.

¹⁸ eş-Şerîf, *Telhîs*, s. 10.

¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 416.

ya bu ayette kullanıldığı şekliyle yukarı çıkmayı veya bir şeye yönelmeyi ya da "Rahman arş üzerine oturdu." 20/5 ayetindeki anlamıyla hareketi ifade eder. eş-Şerîf, ayette geçen (istevâ) kelimesi hakkındaki düşüncelerini şu şekilde açıklar:

Yani, O, onları yaratmaya yöneldi. (kasade) Bu, böyledir çünkü bir şeye yönelmenin (istivâ') hakikati (hakikat), bu yaratılmış olan şeylerin işaretlerinden ve vücutlarının özelliklerinden olan eksiklikten sonra tamlığı, eğrilikten sonra düzlüğü ima eder²⁰.

eş-Şerîf, bu noktayı "...Sonra arşa oturdu (istevâ) ..."10/3 ayetinin tefsirinde daha uzun açıklar. eş-Şerîf, oturma (istivâ') fiilinin, yalnızca yukarı çıkıp aşağı inen, uzanan ve dik oturan varlıklara atfedilebileceğini ileri sürer. Bu yüzden istivâ, burada bir yeri işgal etmek ve orada kalmak aracılığıyla değil, güç ve hakimiyet aracılığıyla ele geçirme, kontrolü eline alma (istilâ) anlamına gelmektedir. Yazar, meselenin "Kral, üzerine oturacağı gerçek bir taht olmasa bile egemenlik tahtına oturdu" ifadesine benzediğini ileri sürer. Daha sonra 'Allah her şeyin hakimiyetine sahip olduğuna göre neden taht zikredilsin ki' şeklindeki bir itiraza, Allah'ın, "Büyük arşın sahibi" olduğunu beyan eden Kur'an ayetlerinden alıntı yaparak cevap verir²¹.

Bir yanda Şiiler ve Kur'an'ın kinayeli yorumlarıyla Mu'tezilîler öte yanda Eş'ariler, Hanbeliler ve Zahirî lafızcılar arasındaki bir başka tartışma konusu, Kur'an'da el, yüz ve gözler gibi bu tür insan-biçimci unsurların Allah'a atfedilmesidir. Zahirî görüşe göre 36. sûrenin "Onlar görmüyorlar mı ki, biz kendi ellerimizin yaptıkları ile onlara sahip oldukları hayvanlar yarattık?" mealindeki 71. ayeti, kesinlikle insan-biçimcidir. eş-Şerîf, kategorik olarak bu ve benzeri ayetleri lafzî veya beşerî olarak anlamayı reddeder. O, burada ellerle Arapça'daki el (yed) teriminin ilâhî güç veya gerçek el anlamlarından birisinin kastedildiğini iddia eder. Fakat ikincisi Allah için imkansız olduğundan ayet, şöyle yorumlanmalıdır: "Görmüyorlar mı ki, onlara kudret (takdîr) gücümüzle veya mükemmel idaremizle (tedbîr) meydana getirdiğimiz hayvanlar yarattık?" Aynı zamanda şu şekilde de yorumlanabilir: "bu hayvanlar, herhangi bir yaratılmışın bize bu işte yardımı olmaksızın yaratmayı üstlendiğimiz şeyler arasındadır"²².

Yan'ın (cenb) Allah'a atfedilmesi, ellerin atfedilmesinden daha sorunludur. Kur'an şöyle der: "Kişinin, Allah'a karşı umursamaz davrandığını için bana yazıklar olsun, zira ben gerçekten hakikati küçümseyenler arasın-

²⁰ eş-Şerîf, *Telhis*, s. 15.

²¹ a.e., s. 80-81. Bkz. Kur'an, 9/129; 23/86; 27/26.

²² a.e., s. 231. Ayrıca bkz. 38/75. ayetin tefsiri, a.e., s. 236.

dayım diyebileceği...” (39/56) eş-Şerîf, öncelikle (cenb) kelimesinin burada mecaz (istiare) olduğunu iddia eder. Sonra bu muğlak terimin birkaç anlamını sunar. Bazılarına göre hem Allah’a hem de emirlerine itaat etme anlamındadır. (Cenb) kelimesi, bir bedenın yanı olmaktan ziyade yakınlık anlamına gelmektedir. Yaygın bir deyimde şöyle denilmektedir: “Bu iş, şu işin yanında (fî cenbı) küçük kalır.” Bazıları “Allah’ın yanında” ifadesinin, "Allah’ın yolunda veya onun uğrunda (sebîl) anlamına geldiğini söylemişlerdir. Bu da onun rızasını kazanmaya daha yakın istikamet veya taraf anlamına gelir. Böyledir, çünkü bu yol, hidayete götüren yol ve dalaletle götüren yol şeklinde ikiye ayrılmıştır ve her birisinin bir yönü ve istikamet vardır.” eş-Şerîfın bu yorumu tercih ettiğı görülmektedir²³.

Ellerin ve yan’ın Allah’a isnadı, yüzün (vech) ona atfedilmesine açık dini bir tezât teşkil etmektedir. Allah’ın yüzü (vechullah) ifadesi, genellikle Allah’ın yakınlığını ve sınırsız lütfunu göstermek için kullanıldığından daha az problemli bir konudur. Kur’an’da bu ifade, 'öz' veya 'kendi' anlamını da ifade etmektedir. Bu yüzden eş-Şerîf, 28/88’ deki “Onun yüzünden başka her şey yok olacaktır” ifadesini şöyle yorumlamaktadır: “Bu bir isti’âredir, çünkü yüz, burada bir şeyin özünü (zât) ve kendisini ifade etmektedir.” Yazar, kendi yorumunu desteklemek için “Yalnız celal sahibi ve yüce Rabbinin yüzü baki kalacaktır 55/27” şeklindeki Kur’ani beyanı iktibas eder. O bu ayet hakkında biraz uzunca yorum yapar:

Söylemek istediğı şudur: Yalnız Rabbinin özü veya kendisi (zât) baki kalacaktır. Bu, iyelik zamiri (zû)'nun kullanımından anlaşılmaktadır. Çünkü o, özü veya kendisi anlamında olan yüzü nitelemektedir. Ahmak kimselerin düşündüğü gibi gerçek yüz kastedilmiş olsaydı Allah (zi'l-Celâl) diyecekti. Orada (zî) özel bir görünüme sahip olan gerçek bir yüzü değil bütün cümleyi niteleyecekti.

Yazar, başka bir yorum daha sunmaktadır. Buna göre yüz, kişinin onun aracılığıyla Allah'a yakın olmayı amaçladığı salih amel anlamına gelmektedir. O, bu görüşünü desteklemek için bir şiir dizesinden alıntı yapar. "Ben sayamadığım günahlarım için bütün yaratıkların Rabbi olan Allah'ın bağışlamasını dilerim. Çünkü *vech* (yani rıza) ve bütün hayırlı işler ona aittir. Böylece ayet şu anlama gelir: "Allah'ın, kendisine yaklaşılabilmesi, lütfuna nail olunabilmesi ve rızasının ve bağışlamasının kazanılabilmesi için aracı kıldığı dininin zatı (vech) hariç her şey yok olacaktır”²⁴.

²³ a.e., s. 238.

²⁴ a.e., s. 204-205.

Kur'an el, taraf ve göz gibi böyle insan-biçimci kavramları, insanla ilgili meselelerde Allah'ın aktif rolünün canlı ve dinamik bir resmini betimlemek için kullanır. Aynı tarzda Peygambere sadakat bi'atı yapanların gerçekte Allah'a sadakat biatı yaptıkları çarpıcı bir biçimde ilan edilir. Çünkü "...Allah'ın eli onların eli üzerindedir..."48/10. Allah, 23/27 ayetinde aynı tarzda Nuh'a: "gözlerimizin önünde ve ilhamımız (vahiy) istikametinde gemiyi yap" diye emreder.

'Aynullah (Allah'ın gözü) ifadesi, Allah'ın dikkatli özenini göstermek için gelmiştir. eş-Şerîf, bunu ayetin birincil anlamı olarak sunar. O şöyle der: Sanki Allah şöyle demiştir: "gemiyi sana göstereceğimiz şekilde yap, kendine hakim ol ve sana zarar vermek isteyenlerden kendini koru." Belki de eş-Şerîf, bu yorumun biraz yoruma muhtaç bir mecaz olduğunun farkındadır. Bu yüzden gerçek payı oldukça az olan fakat Allah'ın mutlak üstünlüğünü göz önüne alan başka bir açıklama sunar ve ayetin şu anlamda da yorumlanabileceğini iddia eder:

Gemiyi meleklerden ve inanan insanlardan olan dikkatli samimi dostlarımızın (evliyâ') gözleri önünde yap. Çünkü seni onlar vasıtasıyla koruyacağız. Böylece sana zarar vermek ve sana karşı plan kurmak isteyen hiç kimse asla sana yaklaşamayacaktır²⁵.

Bu konuyu, yazarın Peygamberin hadislerinde benzer bir ifadeyi açıklamak için kullandığı Kur'anî edebi bir mecaz ile bitireceğiz. Peygamberin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Ben bir müşrik ile ittifak eden her Müslüman'dan uzağım." Kendisine; "Niçin?" diye soruldu. "Ateşlerinin birbirini görmemesi gerektiği için" diye cevap verdi. eş-Şerîf burada ateşi savaş anlamında yorumlar. Sonra da bu görüşü desteklemek için Kur'an'ın "Her ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa Allah onu söndürmüştür" 5/64 ayeti ışığında ayrıntılı bir şekilde izahatta bulunur. eş-Şerîf savaşın ateşe benzemesinin iki yolla olabileceğini ileri sürer. Birincisi "kılıçların vuruşlarının sıcaklığı, ağır zırhlı elbiselerin ortaya çıkmasına eşlik eden keder ve sürekli hareket ve vuruşmadan çıkan muharebenin sıcaklığını" ifade eder. İkinci sebep de şudur: ateş çirasını yok ettiği ve odununu yaktığı gibi savaş da insanları yok eder ve büyük savaşçıları ortadan kaldırır²⁶.

Biraz önce zikredilen nebevî hadisi aktardıktan hemen sonra yazar, yine ateşin burada savaştan bir mecaz olduğunu kendinden emin bir şekil-

²⁵ a.e., s. 175-176.

²⁶ a.e., eş-Şerîf er-Radî, *el-Mecâzât en-Nebeviyye ev Mecâzât el-Âsâr en-Nebeviyye*, thk. Mervân 'Atiyye, Muhammed Rıdvan ed-Dâya (Dimaşk, el-Mustashariyye es-Sekâfiyye lil-Cumhûriyye el-İslâmîyye, 1408/1987), s. 40.

de ileri sürer ve devamla şöyle der: “Çünkü insanlar, mecazi olarak savaşı hem muharebesinin çıkardığı yoğun tozdan hem de orduların patirtisinin sıcaklığından dolayı ateş olarak isimlendirirler. Sonra da bu görüşünü desteklemek için bir şiir mısraını aktarır: "Bunlar tutuşmuş bir savaşa sebep olan iki kabiledir. Tutuşturdukları bu savaşta ölüm elbisesi aralarında ebediyen yeni kalacaktır.”²⁷

IV KURÂN'IN MÜTEŞABİH ANLAMLARI

eş-Şerîfin aynı zamanda Kur'an hakkında en büyük çalışması olan başyapıtı, *Hakaiku't-Te'vîl fî Muteşabihi't-Tenzîl* adını taşıyan on ciltlik tefsiridir²⁸. Eserin, şii fakih (Şeyhu't-Tâ'ife) Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö: 440/1048-1049) nin meşhur tefsiri *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'an*'dan hacim bakımından daha geniş ve kapsam bakımından daha büyük olduğu ifade edilmiştir²⁹. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi bu önemli eserin yalnızca 5 cildi bulunmuş ve yayınlanmıştır.

Kitabın, yazarının ölümünden sonra bir müddet bütünüyle mevcut olduğu anlaşıyor. Nakledildiğine göre meşhur soy bilimci Ebû'l-Hasan el-'Umerî kitabı görmüş ve onu şu sözlerle övmüştür: “eş-Şerîf er-Radî'ye atfedilen ve Taberî'nin tefsiri kadar büyük olan hacimli ve övgüye değer büyük bir tefsir gördüm.”³⁰ İbn Hallikân, yazarın biyografisinde eş-Şerîf'in Yüce Kur'an'ın, benzeri zor bulunacak bir tefsirini yazdığını, bunun da onun Arap dili grameri ve dilbilimi üzerindeki bilgisinin genişliğini kanıtladığını belirtir³¹.

Yayınlanmış kısmın esas yazma nüshası, meşhur Şii hadisçi Mirzâ Hüseyin Nûrî tarafından bu yüzyılın başlarında İran'ın Meşhed kentinde İmam Rıza camii kütüphanesinde bulunan eski bir yazmanın bir kopyasıdır. Bu yazma, ölümünden üç yıl önce 402'de yazara okunan bir nüshadan h. 533'te kopyalanmıştı. Bu kopyanın yanı sıra editör, İsfahan'da özel bir kütüphanede bulunan h. XI. yüzyılın sonlarına ait bir yazmanın eksik kopyasına da itimat etmiştir³².

²⁷ a.e., s. 251-252.

²⁸ Ağa Buzurg Tihriânî alternatif bir ad sunuyor, *Hakâ'iku't-Tenzîl ve Dekâ'iku't-Te'vîl*, Bkz. Onun çok ciltli bibliyografik çalışması, *ed-Dâri'a ilâ Tesânîf eş-Şî'a*, s.v. *hakâ'iku't-te'vîl* (giriş s. 260).

²⁹ el-Kâşifu'l-Gitâ' *Hakâ'iku't-Te'vîl* [sunuş], s. 91.

³⁰ a.e., (sunuş), s. 91.

³¹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 416.

³² eş-Şerîf, *Hakâik*, (Sunuş), s. 10-12.

eş-Şerîf'in tarzı ve metodolojisi, zamanının analitik ve edebi yaklaşımlarını yansıtır. *Haka'iku't-Te'vil* ve *Telhîsu'l-Beyân*'da o, tahlil etmek için dini yada dilsel açıdan problemli ayetleri seçer. O, örneğin et-Taberî'nin yaptığı gibi bir ayetin her kelimesini veya her ifadesini tefsir etmez. Fakat daha ziyade ayetin ana teması olduğunu düşündüğü edebi veya dini kısmı ele alır. Bununla birlikte Kur'an'ın kabul edilmiş düzenini takip ettiği için tefsiri, Kur'an tefsirlerinin hem konulu hem de sıralı yaklaşımlarının her ikisini birleştirmektedir.

eş-Şerîf, konuyu ele alışında, farklı soru ve sorunlar (mesâ'il) altında düzenleyen klasik metodu kullanır. Bu, çalışmaya açık ve akıcı bir düzen verir. Bu yaklaşımında daha meşhur olan kardeşi eş-Şerîf el-Murtaza'nın Gururu'l-Fevâ'id isimli edebi diktelerini (emâlî) taklit edip etmediği hususunda biraz ihtilaf vardır. Çünkü bu iki çalışma, biçim ve düzen açısından birbirine çok benzemektedir³³.

Ele almakta olduğumuz cilt, Ali İmrân suresinin ilk dört ayeti ve Nisâ suresinin ilk 51 ayeti hariç diğer bütün ayetleri kapsamaktadır. Sonuç olarak yazarın muhtemelen çalışmanın amacını ve metodunu tartıştığı yararlı mukaddime kaybolmuştur. Bununla birlikte bu eksiklik, biraz uzun ve etkileyici konu dışı söylemler yoluyla kısmen kapatılmıştır. Birinci ciltte eş-Şerîf, çalışmasını över ve daha önceki bir ciltte açıkça ve tamamıyla bulunan tekrarlardan dolayı özür diler. O, bu eksikliğin, çalışmasını engelleyen zor şartlar sebebiyle kitabın tamamlanmasının uzun yıllar almasından kaynaklandığını açıklar.

eş-Şerîf, hem Kur'an mecazları hem de Peygamberin hadislerinin mecazları hakkında yazmış olduğu çalışmasında da bu kitaba gönderme yapar. Fakat onu sık sık devam eden bir çalışma olarak tanımlar. Ayrıca bu durum, bu büyük tefsirin, yazarın meslek hayatının nispeten erken dönemlerinde yazıldığını ve *Telhîsu'l-Beyân*'dan sonra tamamlanmış olabileceğini göstermektedir. Bu uzun arasözün özür dileyici amacının yanı sıra yazarın, onu edebî yeteneğini göstermek için de kullandığı ve bunu hayli parlak fakat tercüme edilemez kafiyeli nesir (*seci'*) şeklinde yaptığı anlaşılmaktadır. Belki de şu birkaç satır, eş-Şerîf'in belagat bilgisinin bir nebze tadını verebilir:

Biz belagata ancak kısa bir şekilde göz atabildik Yalnızca fırsat bulduğumuz anlarda ona değinebildik. Böyle anlar, korkutulmuş bir adamın, bir içecek almak için durması, takip edilen bir kişinin telaşlı hareketi, koşan

³³ bkz. Tihirânî *Dâri'a*, s.v. *Hakâ'ik*, ve eş-Şerîf, *Hakâiku't-te'vil*, (Sunuş), 13-14.

bir adamın yanan bir odun parçasını tutması, daha doğrusu sabırlı bir adamın, iradesine karşı geçici bir önlem alması anları gibiydi³⁴.

Bu çalışmanın bundan sonraki aşamalarında önceki bölümde de gördüğümüz gibi eş-Şerîf'in dini yönelimini ve edebî yeteneğini örneklendirmek için kitabın bazı meselelerini ele alıp inceleyeceğiz. Edebî yeteneği Arapça orijinalinde oldukça açık iken, yazarın da açıkladığı gibi müşkil konuları ve hatalı görüşleri açıklamak uzun zaman alacağından dolayı dini yönelimini belirlemek o kadar kolay değildir. Bu yüzden eş-Şerîf, "Kitabımızı okuyan birisi başlangıçta bizim Murcie'liğe eğilimimiz olduğu sanısına kapılabilir. Ancak orta kısımlara ulaştığında ilâhî ceza (va'îd) inancını itiraf ettiğimiz kanaatine varabilir."³⁵ sonucunu çıkarmaktadır. Bu karışıklığın altında yatan sebep, yazarın iddiasına göre; değişik dini ekollerin fikir ve inançlarının karmaşıklığı ve onları izah etmek için gereken çaba ve zamanın yetersizliğidir³⁶.

Bu cilt, muhkem ve müteşabih ayetlerin uzun bir tartışması ile başlar. Onun bu çok tartışmalı ve bir hayli önemli konuyu ele alan (3/5-7) ayetlerini tefsiri, bu iki terimin farklı okumalarını, yorumlarını ve Kur'an'ın te'vilini yalnızca Allah'ın mı yoksa Allah ile beraber "ilimde sağlam bir şekilde derinleşmiş olanların" da mı bildiği hususunu ortaya koyup analiz ederken oldukça gelenekseldir. Bu çalışmanın önemli amaçlarından biri de eş-Şerîf'in "ilimde sağlam bir şekilde derinleşmiş olanlar" kendilerine doğru yolu gösterdikten sonra kalplerini saptırmaması için alçakgönüllülük içinde Allah'a dua ederler ibaresini taşıyan 8. ayeti ele alış biçimidir.

Yazar, "ilâhî adalet ve tevhid ehli"nin yani Mutezilenin, karşıtlarının iddialarını sunarak başlar sonra Mutezilenin delilleri ile karşılık verir. Bununla birlikte bu karşı delillerin çoğunun hayali olduğu görülmektedir. Fakat belağı nedenlerle onları farazi iddialar olarak tanımlar. Kendi rehberi olan ünlü Mutezili düşünür Kâdî 'Abdulcebbâr'dan doğrudan alıntı yaptığı yerler hariç, kitabın tamamında durum böyledir.

Söz konusu ayet şudur: "Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme, bize katından bir rahmet ver, şüphesiz sen çok bağışlayansın." Karşıtların argümanı şu şekildedir: "Eğer bu ayet, Allah nezdinde kalplerinin gerçek bir sapmasına işaret etmemiş olsaydı onların, kalple-

³⁴ a.e., 16. Bundan sonraki tüm referanslar metnin sayfa numarasına göredir.

³⁵ *ircâ'* (Murci'lik) terimi, Müslüman olduğunu söyleyip büyük günah işleyen akibeti ile ilgili hükmü Ahirette Allah'a bırakarak ertelemeyi seçen Murcie'yi gösterir. Al-Va'd (ilâhî söz) ve el-Va'îd (ilâhî tehdit), Mutezili kelimasının beş prensibinden birini oluşturmaktadır.

³⁶ a.e., s. 16-17.

rini saptırmaması için Allah'a yakarışlarının bir anlamı ve yararı olmazdı.” eş-Şerîf, saptırma daha doğrusu dürüst insanların kalplerini eğriliğe sevk etme eyleminin, Allah'a atfedilemeyeceği hususunda muhtemel on Mu'tezili yorum ortaya koyar.

Birincisi, bu dua, Allah'ın onların kalplerinin doğru yoldan sonra sapma durumunda olduğunu görmemesi anlamına gelir. Sanki onlar şöyle dua etmişlerdir:

Sürekli lütfunu ve yol göstericiliğini üzerimize yağdır, kalplerimiz sapmasın diye hatalardan korumanı bize lütfet ve böylece kullarının dalalet içerisinde olduğunu görmeyeceksin.

Yazar bu yorumu, “ben onu sapmış durumda buldum” anlamında “ben birini saptırdım” (adlaltu fulanen) yahut “ben onu korkaklık halinde buldum” anlamında “ben onu korkaklaştırdım” (ecbentuhu) gibi yaygın deyimlerle destekler³⁷.

Bu ayetin başka muhtemel bir yorumu da şöyledir: Burada dua eden kişi dua vasıtası ile Allah'tan, yerine getiremeyeceği ve böylece sapmasına sebep olabilecek yükümlülüklerle imtihan etmemesini istemektedir. Yazar devamlı şöyle der: Allah saptırma eylemini kendisine atfeder. Çünkü insanlara doğru yoldan ayrılımlarına (fitne) da kaynak teşkil edebilecek yükümlülükleri emretmektedir. Ancak sapmalarının doğrudan bir sebebi değildir. Yine de fiillerinin sorumluları Allah değil, onlardır.

Üçüncü olarak; diğerlerine göre dua, burada “bizi şeytanın vesveselerinden korusun ki sapmayalım ve kalplerimizi eğriltmeyesin” anlamındadır. Çünkü kişinin kendisi bunu yapmayı seçmedikçe Allah onu hataya düşürmeyecektir. Nitekim Allah şöyle demektedir: “Fakat onlar saptıklarında Allah da onların kalplerini saptırdı.” (61/5)

Dördüncü görüş; Onlar, doğru yolda dimdik durmalarına yardım etmesi için Allah'a dua ettiler. Böylece Allah kendilerini doğru yola ilettikten sonra sapmayacaklardı. Sonuç olarak onlar, Allah'tan kendilerini sapmış insanlar olarak yargılamamasını istediler. Bundan dolayı eş-Şerîf, şunu ileri sürer: “Allah, lütfunu insanlardan kestiği zaman, sapmalarını istemese bile onları saptırdığını mecazi olarak söylemek mümkündür.”

Beşinci ihtimal Mu'tezili kelamcı Ebû Alî el-Cubbâ'î'nin görüşünü ortaya koymaktadır. O şöyle demektedir:

Onlar Allah'tan, kalplerini büyük mükafattan (sevap) saptırmamasını, hidayet ve diğer ilâhî lütufları artırmasını istediler. Onlar Allah'tan

³⁷ a.e., s. 17.

inanç sezgilerini (havâtîr) ve sadakatsizlik eylemleri işlemede caydırıcı güçlerini (zevacir) artırmasını ve yaşadıkları sürece inançlı kalmaları konusunda kendilerini desteklemesini istediler. Çünkü gerçekten mümin iseler, Allah'tan kendilerini cezalandırmamasını istemeleri, bu anlamın dışında mümkün değildir.

el-Cubbâ'î, bu ayetteki kalplerin sapmasını, Allah'ın bir cezalandırma şekli olan gönlün sıkışması ve kalbin kasveti manasında yorumlar. Diğer taraftan iç huzuru, kalp ferahlığı ve gönül genişliği, ilâhî mükafatı gösterir.

Altıncı görüş şöyledir: Allah, onlara bu duayı kendi önünde kulluk bilinciyle ve alçakgönüllülükle dile getirmelerini emretmiştir. “Çünkü eğer onlar, böyle alçakgönüllülükle tam acziyet, pişmanlık, Allah'a kesin ve tam bir dönüşle dua etselerdi (inâbe) Allah bu yakarışları sebebiyle onları güzel bir şekilde mükafatlandırır.”

Yedinci yorum; 'Allah, imanı bir kişinin kalbine yerleştirmez' iddiası hariç, “onu inancı sebebiyle ödüllendirir” anlamına gelen “doğrusu o, onun kalbine yol gösterir” yorumuna benzer:

Bazıları, bu ayetteki kalplerin sapmasını, inançsızlığın bir cezası olarak biçim bozulması (mesh) anlamında da yorumlamışlardır. Yazar, bu sekizinci görüşün garip ve gerçek payı az olduğunu ve bu sebeple onu zikrettiğini kabul eder.

Dokuzuncusu; Kadî Abdülcabbar'ın görüşüdür. O, şöyle der: "Allah'tan bir şeyi kendisi için yaratmamasını isteyen birisinin durumu, duasının Allah'ın zorunlu bir şekilde bu şeyi seçiyor ve onu yaratıyor olduğu anlamına gelmez." Buna göre bu duanın manası “bizim imtihanımızı zor yükümlülüklerle (teklif) güçleştirme” anlamındadır³⁸.

Sonunda eş-Şerîf, bu ayet hakkındaki görüşünü gösteren yorumu sunar. Genel olarak kabul edilen müteşabih ayetleri muhkem olanların ışığında yorumlama prensibini hatırlatarak başlar. Ona göre Kur'anda sapma (zeyğ) konusunu ele alan hem muhkem hem de müteşabih ayetler vardır. İncelenen ayet müteşabihtir ve bu yüzden lafzi olarak ele alınmamalıdır. “Çünkü bu bizi Allah'ın -ki o bundan münezzehtir- bazı insanları keyfi bir şekilde imandan saptmaya yönelttiğini söylemeye götürecektir. Fakat Allah, bunu yapmaz. Çünkü bu, kötüdür (kabih) ve Allah böyle yapma ihtiyacında değildir. Aksine bize, iman etmeyi emretmiş ve kalbimizi ona eğilimli ya-

³⁸ Bu duanın, 2/286 "Rabbimiz! bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme" ayetindeki duaya benzediğine dikkat edilmelidir. Bu ayet bu ve ikinci yoruma temel oluşturmaktadır.

ratmıştır. Aynı zamanda kasıtlı olarak inançsızlığı (kufr) kabul edenlere karşı da bizi uyarmıştır. "Bu yüzden Allah'ın yapmamızı istediği şeylerden saptırmaması veya terk etmemizi istediği şeylere yöneltmemesi mantiken zorunludur."³⁹

Böylece bizim tartışmamız, Allah'ın adaleti prensibi ve adil olan Allah'ın, kulları için en iyi olanın (el-ahsen) dışında bir şeyi isteyip istemediği konusu üzerinde odaklanmıştır. Saptırma eylemi daha doğrusu insan kalbinin sapmasına neden olan, esas olarak kötüdür (kabihi) ve bu yüzden Allah'a atfedilemez. Fakat Allah, sadece adil değil aynı zamanda herkesi bağışlayıcı ve herkese karşı merhametlidir de. Bağışlayıcılık esas olarak iyidir (hasen) ve bu yüzden Allah onu hem bir lütuf (tefaddul) eylemi olarak hem de zayıf ve kusurlu olan mükellef kullarına yönelik bir adalet göstergesi olarak yapmalıdır. Tartışmamızın bu kısmını bitireceğimiz bu ayet, Mu'tezilî-Şîilerin büyük günah işleyenlerden tövbe etmeyenlerin ebedi olarak cezalandırılacaklarına ilişkin ilâhî tehdit (va'id) prensibinin yanı sıra adalet prensibi ile de çelişir görünmektedir.

Kur'an'ın 4/48 ayetinin bir bölümü şöyledir: "Allah, kendisine ortak koşulma (günahını) asla bağışlamaz. Bundan başkasını (bütün günahları) dilediği kimse için bağışlar." Muhaliflerin delil olarak gösterilen itirazı; bu ayetin lafzi anlamının, Mutezilenin ilâhî tehdit prensibine açık bir şekilde ters düştüğüdür. Çünkü ayet, Allah'ın kendisine ortak koşma (şirk) günahından başka diğer bütün günahları işleyenleri, fasıkları (fussak, fasık'ın çoğulu) ve hatta büyük günah işlemede ısrar edenleri bile bağışlayacağını ima etmektedir. Gerçekte ayet, Murcie'nin, inanan bir kişiyi cehenneme gönderecek büyük de olsa bir günah olmadığına dair görüşünü desteklemektedir. Bu sebeple bu ayet, anlaşılabilir bir şekilde iki ekolün kalamcıları arasında çok tartışma konusu olmuştur.

eş-Şerîf, bu itiraza verdiği cevapta Allah "eğer dilerse onları bağışlar" değil de "dilediği kişiyi bağışlar" dediği için ayetin, Allah'ın bütün günahkârları değil, bazılarını bağışlayacağı anlamına geldiğini savunur. Buna göre; onların arasında Allah'ın bağışlayacağı kişiler ve bağışlamayacağı kişiler olmalıdır. Bu nokta üzerinde daha fazla ayrıntıya girerek şöyle der:

Ayet, Allah'ın şirk günahı dışında büyük günah işleyenlerin bazıları-
nı affedeceğine işaret ettiği için affedecekleri arasında büyük günah işle-
yenlerin ve affetmeyecekleri arasında ise sadece küçük günah işleyenlerin

³⁹ a.e., s. 17-24; ayrıca bkz. 24-28.

bulunmasının onun hikmetinde ve adaletinde mümkün olmadığını biliyoruz. İki günahın büyüklükte eşit olduğu durumda bir kulu affedip diğer bir kulu cezalandırması da mümkün değildir. Çünkü bu, kesin olarak Allah'ın münezzeh olduğu bir taraf tutma anlamını taşır⁴⁰.

eş-Şerîf, bunun, Allah'ın sadece büyük günah işleyenlerden tövbe edenleri aynı zamanda küçük günahları ve hataları işleyenleri de affedeceği ancak ölünceye kadar günahıta ısrar edenleri affetmeyeceği anlamına geldiğini de iddia eder. eş-Şerîf, sonuçta bağışlamayı şöyle tarif eder:

Bize göre bağışlama, iyi karşılık (*isabe*) anlamını da içerir. Çünkü Allah, mükafatı vermekle günahları affeder. Böylece o, itaatsizliğin günahlarını örten kişi olur ve bu gerçekte *gafîr* (bağışlayıcı) kelimesinin dilbilimsel kullarındaki kök anlamıdır.

Mutezili-Şîi ve Eş'arî-geleneksel Sünnî kelâmı arasındaki ihtilaf noktalarından biri de Allah'ın sıfatlarının, onun zatı ile olan ilişkisidir. Bu ihtilafta Allah'ın kelâm (*kelâmullah*) sıfatının özel bir yeri vardır. Çünkü özellikle bu, Kur'an'ın kadimliği ve mahlukiyeti meselesiyle ilgilidir. Bununla birlikte bu çalışmanın ne kapsamı ne de amacı, bu önemli kelâmî tartışmayı detaylandırmaya izin vermektedir. Bundan dolayı biz araştırma-mızı, eş-Şerîf'in, İsa'dan bir kelime ve Allah'ın ruhu olarak bahseden Kur'an ayetinin tefsiri ile sınırlandıracağız.

Daha önce de ifade edildiği gibi Kur'an, İsa Mesih'e "Allah'ın kelimesi ve onun ruhu" olarak gönderme yapar. Bu tanımın ilk geçtiği yer, Kur'an'ın 3/45. ayetidir Bu ayetin bir bölümü şöyledir: "Ey Meryem! şüphesiz Allah sana kendisinden adı Meryem oğlu Mesih İsa olan bir kelimeyi müjdeliyor." Arapça'da kelime terimi, müennestir. Mesih sözü ise müzekkerdir. Buna göre meseledeki ana noktalar şunlardır:

- 1- *Kelime* kavramının bu ayetteki manası;
- 2- Mesih'in, Allah'ın kelimesi olarak isimlendirilmesinin sebebi;
- 3- Müennes isim olan *kelimeyi* nitelemek için *ismuhu*'da (onun adı) müzekker iyelik zamirinin kullanılması.

eş-Şerîf'in buradaki tartışmasında belirli bir hasım muhatap alınmamış ancak şu soruları soran herhangi bir kişi muhatap alınmıştır: "*Kelime*'nin buradaki anlamı nedir, Allah niçin Mesih'i *kelime* olarak adlandırdı ve niçin *ismuha* (onun adı) diyerek müennes cinsin doğru gramatik kullanımına riayet etmedi? Bu durumda hikaye düzgün bir şekilde akıcı olacak ve mana güzel sıralanacaktı" Yazar, bu ayetteki "Allah'ın kelimesi" ifade-

⁴⁰ a.e., s. 362.

sinin simgesel yorumunu sunmaktadır. Ona göre Allah Mesih'in gelişini doğumundan uzun süre önce bildirerek önceki kutsal kitaplarda tekrar tekrar zikretmiştir. Bu yüzden onu bir elçi olarak gönderdiği zaman "gelişini önceden haber verdiğim elçi" anlamında şöyle demiştir: "Bu (elçi), benim kelimemdir." Bu, bir adamın bir olayı tahmin ettiğinde ve o olay onun tahmin ettiği gibi gerçekleştiğinde "benim konuşmam sana ulaştı ve sen şimdi benim kelimelerimi görmektesin" demesine benzer⁴¹.

"Allah, sana bir kelimeyi müjdel" sözleri, aynı zamanda Allah'ın, Meryem'e bir oğul ve tıpkı Allah'ın kelimelerinin doğruya yöneltmesi gibi doğruya yönelten bir peygamber müjdesi verdiği anlamına gelebilir. Bu sebeple Yazar, Allah'ın Mesih'i, delil ve açıklama kelimesine benzeterek Kelime olarak adlandırdığını iddia eder. Devamla şunları söyler: "Çünkü realitede söz gerçek olan sözdür. Ancak İsa, ne bir sözdür ne de bir söz tarzıdır." "Allah'ın kulları, bedenlerinin yaşamasını ruhlarına bağlı gördükleri gibi inançlarının yaşamasını da ona bağlı gördükleri için Allah'ın İsa'yı ruh olarak isimlendirmesi aynı şekildedir."⁴²

Ayetin üçüncü bir muhtemel yorumu da "Kelime'nin vaat anlamına geldiğidir. Yani "Allah sana vaat etmiş olduğu şeyin müjdesini veriyor." Bu yorum, şüphesiz gerçeğe uzak bir yorumdur. Bu yüzden yazar şu yorumu yapar: "Eğer *kelime* burada vaat anlamında kullanılırsa o zaman onun Mesihe uyarlanması sadece bir mecaz olur. Çünkü biz, İsa'nın Allah'ın vaat ettiği kişi (mev'ûd) olduğunu bilmedikçe onun Allah'ın va'di olduğunu söyleyemeyiz." Bu görüşü desteklemek için bir şiir beytini aktarır. "Senin yavaş davranmana rağmen sendeki umudum, insanların hamile kadınların rahmindekilere olan umutlarına benzer"⁴³.

Ünlü Mu'tezili düşünür Ebû Huzeyl el-'Allâf'a göre *kelime* terimi burada "ol ve oluverir" ilâhî emrini göstermektedir. el-'Allâf şunu da ileri sürer: İsa bir anne ve babadan doğmadığı için onu, "Allah'ın kelimesi" olarak adlandırmak mümkündür. eş-Şerîf, *kelime*'yi "vaad edilmiş kişi" daha doğrusu yeni bir dini kanun (şariat) getiren bir peygambere işaret etme anlamında yorumlamayı tercih eder.

eş-Şerîf, daha sonra müennes bir isim olan *kelime*'yi nitelemek için müzekker zamirin kullanılış sebebini detaylı bir şekilde ele alır. Çünkü burada kişi zamiri, bir erkek olan İsa'yı göstermektedir. Bu argümanı desteklemek için 39/56-59 ayetlerini ve meşhur şair el-'A'sa'nın şu dizesini

⁴¹ a.e., s. 94-95; ayrıca bkz. eş-Şerîf, *Telhîs*, s. 27.

⁴² eş-Şerîf, *Hakâik*, s. 95; ayrıca bkz. eş-Şerîf, *Telhîs*, s. 36.

⁴³ eş-Şerîf, *Hakâik*, s. 95-96.

referans gösterir: “Dil (lisan), bana ne harikalık ne de istihzanın olmadığı yüksek bir yerden gelmiştir.” Şair, *lisan* ile bir *kelime*yi kastetmektedir ve bu yüzden müzekker bir isim olan *lisan*’ın yüklemi olan *etetni* (bana gelmiştir) fiilini, müennes zamiri ile kullanır.

eş-Şerîf’in açıklamasına göre, bu alışılmadık gramatical yapının arkasındaki sebep, Mesih’in kişiliği ve görevi ile ilgili şüpheleri gidermektir. Bu, İsa’nın Allah’ın kelimesi olarak zikredildiği ilk yer olduğu için müennes olan *kelime*, müzekker isim olan el-Mesih ile nitelendirilmiştir. Bu yüzden bu söz, 4/171. ayetinde tekrar geçtiğinde Allah: “Şüphesiz Meryem oğlu İsa Mesih, Allah’ın elçisi ve Meryem’e attığı (elkâhâ) bir kelimesidir...”⁴⁴ der.

Biz bu çalışmayı eş-Şerîf’in kendi ifadesiyle dini bağlılık ile edebî mecazı olağanüstü bir tarzda birleştiren Kuran ayeti üzerindeki yorumu ile bitireceğiz. Ayetin bir bölümü şöyledir: “Ve onlardan önce o eve (*ed-dâr*)⁴⁵ ve inanca (*iman*) yerleşenler...” (59/9). İlk olarak eş-Şerîf, bunun bir mecaz olduğunu ifade eder; çünkü bir yerde oturmak yahut bir eve yerleşmek, kalıcı bir ev yapmak anlamına gelmektedir ki bu gerçekte imana uygulamaz. Bu yüzden o, “kendi yurtlarında (*evtân*) ikamet ettikleri gibi imana tahammül ettiler” anlamında bir mecaz olarak alınmalıdır. Daha sonra şu yorumu yapar:

Bu (mecaz), belagatın kalbi ve fesahatın özüdür. Çünkü bir mecaz, hikayenin manasına daha fazla parlaklık katabilir. Ben, kelimelerin, (elfâz) anlatımlarını güzelleştirdikleri ve anlamlarına düzen verdikleri için daima manaların hizmetçileri olduğunu söylüyorum⁴⁶.

SON SÖZLER

Edebî yazılar, aslında hayal gücünden yani sıradan deneyimlerin dışında ortaya çıkan his ve heyecandan doğan diğer açıklayıcı yazı türlerinden farklıdır. Bu yüzden edebiyatın temel iskeletinin mecaz, kinayeli anlatım yahut yazarımızın deyimiyle “ödünç alınmış söz” olduğu ileri sürülebilir. eş-Şerîf’in manalar hususunda kelimelerin fonksiyonu tarifi, edebî yaklaşımını etkili bir biçimde tanımladığından önemlidir.

eş-Şerîf sadece üretken ve yetenekli bir şair değil aynı zamanda hassas bir kişiydi. Şiirinin duygusallığı ve inceliği sebebiyle döneminin edebî-

⁴⁴ a.e., 101-102; ayrıca bkz. *Telhîs*, s. 36.

⁴⁵ Bu, *dâru'l-hicre* (hicret yurdu) olarak anılan Medine’ye bir göndermedir.

⁴⁶ eş-Şerîf, *Telhîs*, s. 285.

yatçıları tarafından kendisine “yaslı kadının matemcisi” lakabı takılmıştı⁴⁷. Şiirsel yeteneği ve dini bilgisi, kendisine aşır bir itibar kazandırmıştı. Bu, onun nesrinde açıkça ama bununla beraber pek çok belâğatli mevzu dışı sözlerinde de yansıtılır.

eş-Şerîf, Kur'an'ın İsa hakkındaki “Allah'ın kelimesi” mecazında büyük bir edebi mecaz görür. Bu yüzden Kur'an'ın büyük edebi harikaları üzerinde biraz uzunca durup etraflıca yazmaya devam eder ve şu sonuca varır:

*Başkalarını Kur'an'ın içindeki gizli sırlara yönlendirirken Allah'ın yardımıyla bu çalışmada böyle büyük harikalar ve cezbedici parıltılar tarzında manalar sunabilirim. Hiç kimsenin keşfedemediği, hiç kimsenin benim kadar zeka oklarını yöneltmediği ve hedefi vuramadığı bir tarzda bu sırların yerlerine dikkat çekeceğim*⁴⁸.

eş-Şerîfin bu büyük amaca ulaşmayı başarıp başarmadığını asla bilemeyebiliriz. Allah en iyisini bilir.

⁴⁷ es-Safedî, *el-Vâfi*, II, 374.

⁴⁸ eş-Şerîf, *Hakâik*, s. 103.

KUR'ÂN'DA İRONİ: BİR YUSUF KISSASI İNCELEMESİ

MUSTANSİR MİR*

Çev: Dr. Ali AKAY**

Kur'ân, temelde dini bir metin olmakla birlikte sadece bundan ibaret değildir. En temel anlamda edebiyattır da. Bu, Kur'ân'ın edebi bir şaheser olarak görülmediği anlamına da gelmez. Zira o, Müslümanların yanı sıra Müslüman olmayanlara göre de bir şaheserdir. Burada problem şudur: Kur'ân'ın edebi yönü, genellikle onun ilahî kelimeler değil de insan sözü olduğunu düşünen inkarcılara karşı benzerini meydana getirmeleri için, Kur'ân'ın meydana okuması ile sınırlı tutulan dar bir çerçevede tartışılmaktadır¹. Bunlara göre Kur'ân'ın taklid edilemez olduğu iddiası, daha sonraları Müslüman alimlerce çok ayrıntılı bir doktrin şeklinde geliştirildi. Fakat bu iddia, Kur'ân'ın üslup ve dil açısından taklit edilemez olduğu şeklinde yorumlanmasına rağmen, ruh ve yapısında, edebi değil, dini olduğunu haklı çıkarmak için yapılan girişimlerden ortaya çıkan bir doktrin şeklinde geliştirildi.

Kur'ân'ın edebi yönünün bu “dinileştirilmesi”, iki açıdan talihsiz olmuştur. Birincisi, yersiz bir önşart olan doğmaya dayanan literatürün takdir görmesini sağlamıştır. Çünkü Kur'ân'ın, benzerini meydana getirmeleri için meydan okuduğu kimseler, inananlar değil inanmayanlardır- şayet onlar Kur'ân'da herhangi bir edebi üstünlük görmemiş olsalardı herhangi bir teşebbüste bulunmaları beklenemezdi. İkincisi, ispatlamaya çalıştığı benzeri hatta takribi olamayan Kur'ân'ın yüce değerini ve güzelliğini örtmüştür. Bu durum, Kur'ân'ın edebi güzelliğinin benzersiz olduğunu ortaya koymak için yazılmış pek çok çalışmadan bellidir. Kur'ân'ın eşsizliği konusunda standart eserlerden biri, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bakillânî'nin (950-1013) *İ'câzu'l-Kur'ânıdır*². Fakat bu kitap teolojik bir doktrini hararetle sunduğu halde, Kur'ân'ın edebî ve belâğî yönlerinin keskin bir analizini sunan bir çalışma olarak tanımlanamaz³.

Bundan dolayı Kur'ân'ın edebi açıdan incelenmesine hala ihtiyaç duyulmaktadır. Bu makale, sadece bir edebi yön –ironi- üzerinde – ve sadece

* Professor, Department of Near Eastern Studies, University of Michigan, Ann Arbor, USA.

** Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Araştırma Görevlisi.

¹ Bkz. Kur'ân, 2/23; 11/13; 17/88; 52/33-34.

² Ed. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire, Dâru'l-Ma'arif, [1954]).

³ Bkz. Mir, “Bâqillânî's Critique of Imru' al-Qays,” *Studies in Near Eastern Culture and History in Memory of Ernest T. Abdel-Massih* de, ed. James A. Belamy (Ann Arbor: Center for Near Eastern and North African Studies, University of Michigan, 1990), 118-31

Kur'ân'ın bir suresi -12. sure- üzerinde odaklanarak bu ihtiyacın yerine getirilmesine küçük bir katkı sunacaktır.

Yusuf'ta zengin ve derin ironi vardır. Bildiğim kadarıyla ironi üzerinde çalışılmamış ve surede kapsamı layıkıyla tanımlanmamıştır⁴. Konu üzerindeki bu inceleme dört⁵ bölüm halinde ele alınmıştır. I. Bölüm, Yusuf kıssasını Kur'ân'da anlatıldığı şekliyle özetler. II. Bölüm, suredeki ironi konusunda seçilmiş tefsir çalışmalarında var olan yorumları aktarır ve inceler. III. Bölüm, Kur'ânî kıssayı analiz eder. IV. Bölüm, kıssanın Kur'ânî versiyonunu ironi açısından Kitab-ı Mukaddes'teki versiyonuyla karşılaştırır. V. Bölüm çalışmanın sonuçlarını ortaya koyar.

I. BÖLÜM: KISSA⁶

Yusuf, rüyasında on bir yıldız, güneş ve ayın⁷ kendisini selamladığını görür. O rüyasını, Yakub'a anlatır. Yakub rüyasını kışkaç kardeşlerine anlatmaması tavsiyesinde bulunur. Bununla beraber kardeşleri, Yusuf'u ortadan kaldırma planı kurarlar ve bir piknik için kendileriyle beraber göndermesi amacıyla Yakub'tan izin isterler ve onu bir kuyunun içine atarlar. Yakub'a onu bir kurdun parçalayıp yediğini söylerler. İkna olmayan Yakub, musibete sabırla tahammül etmeye karar verir. Bu arada bir kervan Yusuf'u kuyudan çıkarır ve Kur'an'ın aziz ("güçlü [görevli]")olarak isimlendirdiği birisine satarlar. Biz, Kitab-ı Mukaddes'teki Potifar ismi ile kendisinden söz edeceğiz. Potifar'ın karısı onu ayartmaya çalışır ve bunu başaramaz; Mısırlı soylu kadınlar tarafından yapılan benzer bir girişim de sonuçsuz kalır⁸. Yusuf hapsedilir. İki hapisha-

⁴ Suredeki bazı ironik zıtlık ve ironik deyimler hakkında nadir yorumlar, Kur'ân'ın klasik tefsirlerinde bulunur ve modern Kur'ân alimleri de bazen Yusuf kıssasındaki ironi noktalarına işaret etmişlerdir (Bkz. Aşağıya). Bununla beraber konu üzerinde uzun süre devam eden bir tartışma yoktur.

⁵ Beş olmalı (Mütercim).

⁶ Aşağıdaki özet, surenin ilk ve son ayetlerini dışarıda bırakır (1-3 ve 102-111). Bu ayetler, sureyi indiği zamandaki Mekke'nin durumuyla ilişkilendirmeye hizmet ederler ve daha sonra tekrar onlara döneceğiz.

⁷ Gök cisimlerinin Kur'ân'da zikredilme düzeni Kitabı Mukaddestekinden farklıdır; öncelikle zikredilen on bir yıldızdır. Bu da Yusuf'un karakteri hakkında bize bir ipucu vermektedir. Kastedilenin aile fertleri olduğunu anlayarak Yusuf, hürmete aykırı olarak, babasından söz etmeyi erteleyecektir ve bu önce yıldızları -yani kardeşlerini- zikretmesinin sebebidir.

⁸ Mısırlı kadınlarla ilgili olarak kıssanın geleneksel yorumlarına aykırı bir yorumu kabul ediyorum. Kendisi tarafından verilen bir ziyafette Potifar'ın hanımı, Yusuf'u, bayan misafirlerinin önüne çıkardı ve onlar onu gördüklerinde tuttukları bıçaklarla ellerini kestiler. Standart yoruma göre, kadınlar Yusuf'un güzelliği karşısında o kadar yenik düştüler ki kestiklerinin meyve değil

ne arkadaşının rüyasını yorumlar, fakat kurtulacağını önceden haber verdiği kişi, onu kralın yanında anmayı unuttur. Böylece hapis hanede kalması uzar. Kral bir rüya görür ve Yusuf onu yedi kıtlık yılından sonra yedi bolluk yılı olacağı şeklinde yorumlar. Yusuf aynı zamanda sıkıntılı yıllar için yapılması gereken bir plan da önerir. Kral tahliyesini emreder. Fakat Yusuf öncelikle kadınların entrikalarının açığa çıkmasını isteyecektir. Suçsuzluğu ilan edilerek Mısır'ın gerçek yöneticisi olur. Kıtlık, kardeşlerini tahıl aramak için Mısır'a getirdiğinde Yusuf, onlara bir dahaki sefere kardeşleri Bünyamin'i⁹ beraberlerinde getirmelerini söyler. Ancak Yakub, gönülsüzce Bünyamin'i güvenmediği kardeşleriyle birlikte göndermeye rıza gösterir. Bünyamin varlığında Yusuf, diğerlerini evlerine göndermek ve onu Mısırda alıkoymak için bir plan kurar. Acılı Yakub, Yusuf ve Bünyamin'i araştırmak amacıyla kardeşleri geri gönderir. Yusuf kimliğini onlara açıklar ve kardeşlerin kendisine karşı davranışlarını bağışlar. Böylece bütün aile, Yusuf'un rüyasının, aile fertlerinin kendisini selamlamasıyla gerçekleştiği Mısırda yeniden bir araya gelir.

II. BÖLÜM: TEFSİRLER

Müslüman tefsirlerin Yusuf kıssasını ele alış biçimi hakkında iki gözlemde bulunmak istiyorum.

1. Bazı Kur'ân müfessirlerinin Yusuf'ta ironinin varlığından söz ettiklerinden şüphe yoktur. Bunun güzel bir örneği Kurtubî'den aktarılan aşağıdaki pasajlardır. “*Vallahu ğâlibun alâ emrihi*” (“Allah işlerinde tam galiptir”=Allah'ın emri daima galip olur) ayetinin tefsirinde Kurtubî şöyle der:

Bilge kişiler bu ayetle ilgili olarak şöyle demişlerdir “Allah işlerinde tam galiptir”. Çünkü Yakub ona (Yusuf'a) rüyasını kardeşlerine anlatmamasını salık verdi. Fakat Allah'ın emri galip geldi; bu yüzden rüyasını anlattı. Sonra kardeşler, onu öldürmeyi planladılar. Fakat Allah'ın emri galip geldi. Bundan dolayı o

elleri olduğunu fark etmediler. Fakat çağdaş bir müfessir olan Emin Ahsen İslâhî, benim de doğru olduğunu kabul ettiğim farklı bir yorumda bulunur. İslâhî'ye göre kadınların Potifar'ın hanımıyla alayları, (30. ayet) kendilerinin aşk konusunda daha çok eğitilmiş olduklarını ima eden dolaylı bir gururlanmayı içermektedir ve şayet onun yerinde olsalardı Yusuf'a isteklerini kolayca kabul ettireceklerdi. Kadınların bu blöfleri, Potifar'ın hanımına ziyafet hazırlar. Ziyafette, kadınlar önce Yusuf'a cazibelerini göstermeye çalışırlar fakat başaramazlar. Ümitsiz olarak, şayet Yusuf teslim olmazsa intihar tehdidinde bulunurlar ve tehdidin ciddiyetinin bir simgesi olarak da ellerini keserler. Bu yorumun Kur'ân'da yeterli delilleri vardır. Ayrıntılar için bkz. Mir, “The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes, and Characters,” *Muslim World* 76, 1 (1986): 1-2, n.3. Bu makale tarafımızdan tercüme edilmiş ve Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisinde yayınlanmıştır, C:VII, S: II, 2005, Diyarbakır, (mütercim).

⁹ Bünyamin ismiyle ne Yusuf'ta ne de Kur'ân'ın başka bir yerinde zikredilmez. Diğer kardeşlerinin isimleri de.

kral oldu ve onlar onun önünde selama durdular. Sonra kardeşler babalarının güvenini elde etmek istediler. Fakat Allah'ın emri galip geldi, bu yüzden babalarının kalbi onlara karşı soğudu ve yetmiş veya seksen yıl sonra bile "Vah Yusuf!" diyerek onu düşündü. Sonra onlar ondan (Yusuf'u ortadan kaldırdıktan) sonra dürüst kimseler olmayı yani tövbe etmeyi düşündüler. Fakat Allah'ın emri galip geldi. Bundan dolayı sonunda yetmiş yıl sonra babalarına "gerçekten biz hata yapanlardanız" diyerek Yusuf'un önünde (günahlarını) itiraf edinceye kadar, ısrarla günahlarını unuttular. Sonra onlar (kanlı) gömlek vasıtasıyla ve ağlamak suretiyle babalarını aldatmaya çalıştılar. [Fakat Allah'ın emri galip geldi] ve o aldanmadı ve şöyle dedi: "Doğrusu siz kendiniz aldatmanızın kurbanısınız". Sonra onlar, babalarının kalbinde onun sevgisini yok etmeye çalışmak için bir oyun kurdular. Fakat Allah'ın emri galip geldi ve kalbinde ona karşı beslediği sevgi ve şefkat arttı. Daha sonra Aziz'in hanımı bir yolunu bularak şayet kendisiyle konuşursa onu ayartacağını düşünerek bir tuzak kurdu. Fakat Allah'ın emri galip geldi ve Aziz (karısına) şöyle dedi: "Günahının bağışlanmasını dile! Zira sen hatalı birisisin". Sonra Yusuf hapisneden kurtulmak amacıyla kâhyanın [Yusuf'u krala] anlatması için bir plan kurdu. Fakat Allah'ın emri galip geldi ve kâhya (krala Yusuf'u anmayı) unuttu. Böylece Yusuf birkaç yıl daha hapiste kaldı¹⁰.

Bu, aynı zamanda surenin asıl konularından birini temsil eden, surenin değişik parçalarını merkezi bir kavrayışla ören güzel bir örnektir. Maalesef bu tür örnekler Müslüman Kur'an tefsirlerinde nadiren bulunur. Biraz önce aktarılan örnek, sadece Kurtubî'de göze çarpan tek bir örnektir. Ayrıca surede ironinin edebi bir araç olarak kullanılmasını tartışmak için Kurtubî –veya diğerleri- tarafından yapılmış bir girişim de yoktur.

2. Bazı durumlarda ironinin, *Yusuf* üzerine yapılmış tefsirlerde, Kur'an metninin kendisine değil de, bu metin ile ilgili olarak getirilen malzemeye dayandığı görülür. Bunun bir örneği Mücahid'den aktarılan aşağıdaki haberdır. O haberde Yusuf, kendisine hayranlık duyan ve kendisini seven iki hapisane arkadaşının iddialarını cevaplarken kendisini sevmemeleri ricasında bulunur.

Allah adına size yalvarıyorum, beni sevmeyiniz! Çünkü vallahi beni seven hiçbir kimse yoktur ki sevgisinden dolayı bazı belalar çekmiş olmayayım. Teyzem beni sevdi ve ben onun sevgisinden dolayı bir belaya muzdarip oldum. Sonra babam beni sevdi ve ben onun sevgisinden dolayı bir belaya muzdarip oldum. Sonra efendimin hanımı beni sevdi ve ben onun sevgisinden dolayı bir

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 20 cüz 10 cilt halinde (Kahire, Dâru'l-Kâtib el-'Arabî li'l-Tibâ'a ve'l-Neşr, 1387-1967; Tahrir baskısı), 9:161:

*belaya muzdarip oldum. Bundan dolayı beni sevmeyiniz, Allah sizden razı olsun!*¹¹

Yusuf'un yarı-komik bu itirazı dile getirmesi, hayatındaki olaylar zinciri göz önünde bulundurulduğunda makuldur. Tek problem, Yusuf'un bu ifadelerinin Kur'ân'da yer almamasıdır. Kur'ân metninde olmayan başka bir rivayete göre, iki hapisane arkadaşı, sonradan Yusuf'a, rüyaları yorumlama yeteneğini denemek amacıyla rüyalarını uydurduklarını söylemişlerdir. Bunun üzerine Yusuf, acı bir ironiyle, her şeye rağmen rüya yorumlarının gerçekleşeceğini söylemiştir.¹² Aklıma gelmişken şunu da söyleyeyim; Kurtubî'den aktarılan yukarıdaki pasajda bile, Yusuf'un, Yakub'un açık uyarısına ister itaatsizlik ister unutkanlıktan dolayı olsun, rüyayı kardeşlerine anlattığı şeklindeki beyanat Kur'ânî değildir.¹³

Müslüman Kur'ân tefsirlerinin *Yusuf* ta ironinin kapsamlılığını görmeyi başaramamalarından veya özellikle surede edebî bir araç olarak kullanıldığına işaret etmemelerinden dolayı onları eleştirmek belki de haksızlık olacaktır. Müfessirlerin ilgisi, analiz metodları gibi bazı yönlerden onları sınırlamıştır ve onlardan, Kur'ân metnini tatminkar veya mümkün gördüğümüz bir tarzda okumalarını her zaman bekleyemeyiz. Bununla beraber bizim yapabileceğimiz şey, Kur'ân metnini, geliştirebildiğimiz yeni perspektiflerden ve elde edebildiğimiz yeni analiz araçlarını kullanarak yeniden okumaktır.

III. BÖLÜM: İRONİ

İroni ve fonksiyonu

Yusuf taki esas ironi şu ifadede özetlenebilir: İnsanlar tarafından tasarlanan kötülük, Allah tarafından iyiliğe dönüştürülür. Kardeşlerin, Yusuf'u unutulmaya terk etmek için teşebbüsleri, onu şöhret ve gücün zirvesine çıkaran bir araca

¹¹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 30 cüz 12. cilt içinde (Bulak, 1327 H; Beyrut baskısı), 12:127 (Yusuf'un teyzesiyle ilgili bir talihsizliğinin açıklaması için bkz. Aynı eser, 13:20. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, Yakub'un, rüyasında bir kurdun Yusuf'a saldırdığını görmüş olarak, Yusuf'un bir kurt tarafından parçalanabilir şeklindeki endişesini dile getirdiği rivayeti aktarır, bu yüzden, kardeşlere, Yusuf'un öldüğünü iddia ederlerken ironik bir şekilde kullanabildikleri, gerçekten kullandıkları, bir fikir vermiş olur. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, 4. cilt (Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, trs.), 2:245. ez-Zemahşerî, (2:256-257) Sevgileri Yusuf'u sıkıntıya sokan birkaç kişi hakkındaki rivayeti ve hapisane arkadaşlarının gerçekten rüya görmedikleri şeklindeki rivayeti de aktarır. Fahrüddîn er-Râzî, bu iki rivayetten ikincisini aktarır. *el-Tefsîru'l-Kebîr* (Kahire, el-Matbaatu'l-Bahiyye el-Mısıriyye, 1353-1382/1934-1962?; Tahran baskısı), 18:97.

¹² Aynı eser 12:131

¹³ Modern müfessirler de Kur'ân'da ironi örneklerinden bahsetmişlerdir. Fakat hem klasik hem de modern alimler tarafından edebî açıdan ironiyi çalışan herhangi bir girişimde bulunulmamıştır.

dönüşür. Yusuf'u yok etmek için komplo kuran kişiler, sonunda onun merhametine bırakılır.

Kıssada başka bir tez, “*insanlar tarafından tasarlanan kötülüğün Allah tarafından iyiliğe dönüştürüleceği*” tezine karşı çıkar: Sonunda kötülük, iyiliğe yol vermesine rağmen, suçsuzluk bazen hak edilmemiş bir kötülüğe döner. Fakat bu son tez, kıssada ilk tez tarafından gölgelenir ve ikisi de esas bir tezde yani “*nihai kontrol, maksadını kaçınılmaz bir şekilde gerçekleştiren Allah'a aittir*” tezinde çözülür. 21. ayetin dediği gibi “*Allah işlerinde tam galiptir, fakat insanların çoğu bundan habersizdir*”¹⁴.

Allah'ın hakim olması ve daima maksadını gerçekleştirmesi Yusuf'a özgü olan bir konu değildir. Bu husus, Kur'an'ın diğer bir çok yerinde de ifade edilmiştir. Yusuf'a özgü olan şey, sürdürülen bir ironinin kullanılmasıyla konunun bir yere getirildiği tarzıdır. İroni, bir zıtlık üzerine bina edilmiştir -ümitle sonuç, iradeyle güçsüzlük, hakikat ile onun algılanışı arasındaki zıtlık-. Sonuçta ilahî bir plan olduğu bilinen duruma uygun olarak çözülen değişik tipolojiler arasındaki zıtlığı kurarak Yusuf, aslında direk bir mesajdan daha ziyade dolaylı bir mesaj verir. Bu da diğer varlıkların hakimiyetini reddederek sadece Allah'ın hakim olduğu sonucunu çıkarttırmasıdır.

Bir anlamda Yusuf'un kaybedeni yoktur: terk edilen Yusuf Mısır'ın yöneticisi olur. Kederli Yakub kaybettiği gözlerine yeniden kavuşur. Kibirli ve kıskanç kardeşler sonunda hidayete ererler. Kıssanın mutlu sonu, Yusuf'taki ironinin trajik olmadığını göstermektedir. Bununla beraber ironi, surede kısaca sözle ifade edilen, fakat kıssanın seyriyle beraber bolca örneklendirilen birkaç ibretlik yöne çekilmiştir. Bu ibretlerden ikisi şöyle ifade edilebilir: “*Allah, kararlılıkla kendisine tevekkül edenleri yüz üstü bırakmaz*” (Yusuf ve Yakub; bkz. 67, 90. ayetlerin son bölümleri), ve “*hata edenlerin hatalarını düzeltmeleri için kendilerine bir fırsat verir*” (kardeşler, bkz. 92, 97-98. ayetler). Bu ifadeler, Kur'an'ın Allah-insan ilişkisi hakkındaki görüşünün önemli bir yönünü anlatmaktadır. Bu yönü de surede açıklanan ironi aracılığıyla yapılmaktadır.

Şimdi yukarıda ifade edilen konuları açıklayan belirli ironi örneklerine bir göz atabiliriz. Yusuf'ta iki esas tip ironinin olduğuna işaret ederek başlayacağız. Bunlar, A. R. Thompson'un kavramlarıyla *hadise ironisi* ve *konuşma ironisi* olarak tanımlanabilir¹⁵.

Hadise İronisi

¹⁴ Burada ve başka yerlerde ayetleri kendim tercüme edeceğim. Kitabı Mukaddes ayetleri 1952 Gözden geçirilmiş Standart Versiyonundan aktarılacaktır.

¹⁵ Gillbert Highet, *The Anatomy of Satire* (Princeton: Princeton University Press, 1962), 255-56. n. 51'de.

Bu tip ironi, *Yusuf*'ta olduğu gibi, bir tek ya da iki olayın parçaları arasındaki bir zıtlıkla gösterilmiştir. Zıtlık, engellenen ümitler şekline girebilir veya boşa çıkan korkular haline dönüşebilir (aşağıda 1, 2.b, 3.b,c, 5 te olduğu gibi); bir olayın gerçek tabiatının yanlış algılanışı (2.a, c); bir yerde ama benzeri diğer bir yerde değil, iyiyi canlandırma yeteneği, (3.d); kişinin farkında olduğu tehlikeyi önleme yetersizliği (4); aynı sonucu doğuran çatışmacı güçler (3.a)

1. Kardeşlerin Yusuf'tan nefreti, kendilerini bir '*usba*' veya '*güçlü bir grup*' olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Kabile hayatında aile gururu gibi önemli olan fiziksel güçten dolayı kardeşler, babalarının sevgisinin temel objesinin tek bir (öz) kardeşi olan ve böylece '*usba*' dan yoksun olan Yusuf değil, kendileri olması gerektiği hissine kapılmışlardır. Onlar, bir şekilde Yusuf'tan kurtulurlarsa, babalarının gözünde Yusuf'un yerine geçeceklerine inanmaktadırlar. Hadiselerin ortaya çıkardığı gibi onların durum analizleri hazin bir şekilde basittir ve bu analizin bir sonucu olan Yusuf'a karşı planları, sadece başarısızlığı göstermemekte; aynı zamanda tahmin ettiklerine tamamen zıt sonuçlar da doğurmaktadır. Çünkü onlar sadece Yusuf'la karşılaşmayı hala uman ve daha çok sevgiyle ona bağlı bir hale gelen Yakub'u, kendilerinden daha da uzaklaştırmayı başardılar. Varlığı kardeşleri gücendiren Yusuf, yokluğunda bile onlar için durumu tersine çevirmektedir.

2. Mısır'a yolculukta kardeşlere eşlik eden Bünyamin'in hikayesi, birkaç yönden piknik için onlara eşlik eden Yusuf'un hikayesinin ironik bir kopyasıdır.

a. Kardeşler kendi insiyatifleriyle ve ondan kurtulmak amacıyla Yusuf'u Yakub'dan ayırırlar. Bünyamin'i kendileriyle beraber götürmek zorundadırlar. Çünkü bu, kendilerinin hayatta kalma sorunudur. Birinci durumda onlar, kendilerini Yusuf'un kaderinin belirleyicisi olarak düşünürler –ve bu konuda yanılıyorlar-. İkincisinde, Yusuf'un elinde bir piyon gibidirler -ve bundan habersizdirler-.

b. Kardeşlerin Bünyamin'i koruma girişimleri, Yusuf'a zarar verme girişimlerinden daha çok başarısız olur. Yusuf'un kendilerine eşlik etmesi için Yakub'tan izin isterlerken, öncelikle onun iyiliğini isteyen kimseler olduklarını (11. ayet) ve daha sonra onu her türlü tehlikeye karşı koruyacaklarını (13. ayet) söylerler. Fakat bu ikisini de amaçlamadıklarını biliyorlar. Ama Bünyamin'i kendileriyle beraber götürmek için Yakub'tan izin istediklerinde, Bünyamin'in iyiliğini isteyen kimseler olduklarını iddia etmezler. Çünkü, Yusuf'a yaptıklarından dolayı, sözlerinin Yakub için fazla bir öneminin olmadığını biliyorlar. Fakat Mısır'dan hububatın getirilmesi gerekir ve bu sebeple Bünyamin onlarla gitmelidir. Bundan dolayı utangaçlıklarını güçbela gizleyen bir itimat gösteri-

siyle kardeşler, Bünyamin'i koruyacaklarına söz verirler (63. ayet). Fakat Bünyamin'in Mısırlı yetkililer tarafından alıkonulmasını engellemek için harcadıkları bütün çabalar sonuçsuz kalır (77-80. ayetler).

c. Kardeşlerin Yusuf'u götürdüğü gezi bir komployu gizlemektedir ve bu komplo o kadar etkili bir şekilde gizlenmiştir ki ihtiyatlı Yakub bile kardeşler tarafından çok kolay bir şekilde ikna edilmiştir. Fakat Bünyamin'i yanlarında götürdükleri gezi, bir komplo olmamasına rağmen, Yakub'a göre bir komplo'nun bütün özelliklerine sahiptir (64. ayet).

3. İroni Yusuf'un hayatını etkiler.

a. Onu bulan tüccarlar, onun kaderinde çok önemsiz kişiler olarak anlatılır (20. ayet). Onların Yusuf'a karşı ilgisizlikleri, birazdan Potifar'ın hanımı tarafından gösterilen biraz aşırı ilgisiyle karşılaştırılır. İki ilgiden hiçbirisinin Yusuf'a hizmet etmediğini söylemeye gerek yoktur.

b. Kuyuya atılması üzerine Yusuf, hayatından ümitsiz olsa, korkusu temelsiz olacaktı. Zira biraz sonra kurtarılacaktır. Potifar'ın evine varması üzerine Yusuf, güvenlik duygusunu hissetse, hayal kırıklığına uğrayacaktır.

c. Potifar, hanımının Yusuf'un aleyhindeki iddiasına inanmayı reddeder. O, gerçekten hatanın karısına ait olduğunu hemen fark eder ve bundan dolayı Yusuf'tan olayı bütünüyle unutmasını isteyerek karısını azalar¹⁶. Fakat onun suçsuz olduğunu anladığı tam bu sırada, Yusuf hapishaneye gönderilir. Çünkü, fazla zaman geçmeden olay şehrin dedikodu konusu olacaktır ve Potifar'ın evinin onuru orta yere serilecektir. İnsanlar ya bunu unuturlar veya Yusuf'un hatalı olduğunu ve haklı olarak cezalandırıldığını düşünmeye başlarlar umuduyla Yusuf'un parmaklıklar arkasında olması gerekir¹⁷. Her neyse, cezalandırılan suçsuz Yusuf'tur.

d. Yusuf, yine rüyaları yorumlamada mahirdir. Hapishane arkadaşlarının rüyalarını doğru bir şekilde yorumlar. Daha sonra kralın rüyasını yorumlaması, Mısır'ı bazı ekonomik yıkımlardan korur. Ancak Mısır'ı felaketlerden koruyan kişi, saliverileceğini düşündüğü hapishane arkadaşı onu krala anmayı unuttuğunda, kendi hayatını kurtarmayı başaramaz (42. ayet). Tabii ki Kur'an, Yusuf'un rüyaları yorumlama yeteneğinin Allah vergisi olduğuna ve kendi geleceğini görmekten aciz olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü Yusuf'un Tekvin, 40:8'deki ifadesiyle: "*Tabir Allah'a mahsus değil mi?*"¹⁸. Fakat milli bir fela-

¹⁶ Bu, aklıma gelmişken, Tekvin 39:19-20 dekinde açıkça aykırıdır ki orada Potifar, "öfkesi alevlendiği" için isteyerek hanımının anlattığına inanır ve Yusuf'u hapishaneye gönderir.

¹⁷ Emin Ahsen İslahî, *Tedebbur-i Kur'an* [Urdu; "Kur'an'ı Düşünmek"], 8.cilt (lahor, Dâru'l-İşâ'ati'l-İslamiyye/Encumen-i Huddâmu'l-Kur'an/ Fârân Vakfı, 1967-80), 3:454, 463.

¹⁸ Karş. Tekvin 41:15-6.

keti hala önlemeye çalışan birisinin, kendisi için gelecekte neyin hazırlandığını görememesi ironik bir gerçektir. Belki Yusuf, ara sıra Kenan'da gördüğü rüyayı öğrenmek istemiştir. Rüyaların aksinin çıkacağı doğru mudur? Eğer böyle düşünmüşse, bu durumda bir ironi vardır. Çünkü çektiği belalardan iyimserlik sonucunu çıkaracaktı.

4. Yusuf'un durumunda ironi onun kendisine değil de başkasına dikkat edebilmesinde iken, Yakub'un durumunda ironik olan şudur: o, tam olarak neye dikkat etmesi gerektiğini bilir fakat edemez. Onun, teorik olarak tehlikenin farkında olması, pratikte tehlikenin üstesinden gelmesini sağlamaz. Yakub, kıskanç kardeşlerin Yusuf'a bir zarar vermek için fırsat kollayacakları ihtimalinin iyi bir şekilde farkındadır. Bundan dolayı ona göre gerçek şudur: Yusuf'un rüyasını dinleyince, ilk tepkisi onu kardeşlerine anlatmaması konusunda onu uyarmasıdır. (5.ayet), Daha sonra (6. ayet) rüyayı yorumlar. Fakat Yakub, Yusuf'a karşı planın ne olduğunu anlayamaz. Yusuf'un durumunda olduğu gibi aynı şekilde Yakub'un durumunda da ironiyle, iyi bilinen Kur'anî temaya dikkat çekmek amaçlanmıştır. Bu tema da *"kişinin payesi veya üstünlüğü tamamıyla Allah'ın bir lütfudur ve bu lütfun kullanılması daima Allah'ın iradesine bağlıdır"*¹⁹.

5. Mısırlı bayanların Potifar'ın hanımını eleştirmeleri, şayet kendileri onun yerinde olsalardı Yusuf'la ilişkileri daha iyi olurdu şeklindeki bir övünmeyi ima etmektedir. Fakat Potifar'ın hanımı pes etti demeye kalmadan (51.ayet) pes ederler (31. ayet).

Konuşma İronisi

Yusuf'ta ironik olayları artıran ve böylece etkilerini çoğaltan, ironik olarak kullanılan bir seri kelime ve ifadedir.

1.İşaret ettiğimiz gibi, kardeşler *'usba'* olmanın gururu içindedirler ve onları Yusuf'a karşı komplo kurmaya iten bu gururdur. Kıssaya yakından bakılınca, *'usba'* olma gururları etkili bir biçimde kırılmıştır ve onlar *'usba'*dan yoksun olan Yusuf'un merhametine terkedilmişlerdir.

Kıssanın daha genel bir bağlamında bu gurur kırılmasının yanı sıra, bizzat *'usba'* kelimesi de ironik bir biçimde kullanılır. Kelime, her defasında *ve nahnu 'usba'* *"Biz güçlü bir topluluğuz."* yapısıyla beraber kardeşler tarafından iki defa kullanılır. İlk kullanımı 8. ayettedir: "Onların, 'Yusuf ve kardeşi babamıza daha sevimlidir, halbuki biz bir *'usba'*yız, gerçekten babamız apaçık bir yanılgı içindedir' dedikleri zamanı hatırla". Burada *ve nahnu 'usba'* ifadesi, Yusuf'a

¹⁹ Surede, Yakub, kardeşlere, onların bilmediği bir şeyi (Yani Yusuf'un sağ olduğunu) bildiğini söyler, fakat bu özel bilgisini Allah'a borçlu olduğunu belirtir (86. ve 96. ayetler).

karşı planın kurulmasından önce kullanılmıştır ve aslında, özgüvenden doğan gururu simgelemektedir. Daha sonra, plan uygulandığında ve Yakub'tan gezi için Yusuf'un gönderilmesi istendiğinde kardeşler, “*usba* olduğumuz halde şayet onu bir kurt kaparsa, o zaman, biz kaybedenlerdeniz” (14. ayet) diyerek Yusuf'un güvenliği konusunda, Yakub'un endişesini gidermeye çalışırlar. Komplocu kardeşler söyledikleri şeyi kastetmediklerini bildiklerinden dolayı *ve nahnu 'usba'* ifadesi, burada güvenin sahte bir halkası olmaktadır. Böylece 14. ayetteki *ve nahnu 'usba'*, ifadesi, 8. ayetteki aynı ifadenin ironik bir yorumu olmaktadır. Ayrıca onlar Bünyamin'i kendileriyle beraber Mısır'a götürmek zorunda kaldıklarında ve onu koruyacaklarına dair Yakub'un endişelerini gidermeleri gerektiğinde, bir *'usba'* olduklarını söylemekten özenle sakınırlar ve “*ve onun koruyucuları olacağız*” (63. ayet) demekle yetinirler. Son olarak, kardeşlerin *'Yusuf'u korumayı beceremeyişleri, onları kaybedenler yapacaktır'* ifadesi anladıklarından daha gerçek olanı içermektedir. Çünkü, Yusuf'un ortadan kaybolmasıyla başlayan hadiseler zinciri, onları kaybedenler durumuna düşürecektir.

2. Kardeşler şuna inanmaktadır: bir kere Yusuf, Yakub'un gözünden irak olursa, kalbinden de irak olacaktır (9. ayet): *yehlu lekum vechu ebikum*, “o zaman siz babanızın özel iltifatına mazhar olacaksınız”. Gördüğümüz gibi, onların ümitleri hayalidir. Burada onların 9. ayette *vech* “yüz” kelimesini kullanmalarında muhtemel bir ironinin olduğuna işaret edeceğiz. Yusuf'un yokluğuna çokça üzülmünün bir sonucu olarak Yakub, gözlerini kaybeder (84. ayet) ve böylece kardeşlere bakamaz bile. “Yüzü”nü onlara çevirmek yerine, tabir caizse, “onları görmeye tahammül” edemez gibi onlardan tamamen yüz çevirir²⁰. Sanki kendisine bakılmaya değer sadece Yusuf'tur. Şüphesiz Yakub, ancak Yusuf'un gömleğini aldığı anda tekrar gözlerine kavuşur ve tekrar ona kavuşmakla rahatlatılır (93-96. ayetler).

3. Yusuf'u çölde yüzüstü bıraktıktan sonra kardeşler, Yakub'a gelirler ve Yusuf konusunda ona yalan söylerler. Yakub'u kendilerine inanmada isteksiz görünce, itirazla şunu eklerler: “Doğruyu söylesek bile sen bize inanmayacaksın” (17. ayet). Bu iki anlamda ironiktir. Birincisi, *ve lev kunnâ sâdikîn* “Doğruyu söylesek bile” gramer açısından, farazî bir şarttır. Aslında bu huzursuz bir vicdana sahip olan insanların söylemiş olduğu kesin olmayan bir sözdür ve muhtemelen. peşinden ifade edilmeyen bir söz gelir: “ve gerçeği söylemediğimiz farkındayız”. Böylece bu, onların Yakub'a verdikleri haberin ironik bir yorumudur. İkincisi, ayet sezgiseldir. Daha sonraki bir zamanda onlar,

²⁰ 84. ayet: *Ve tevellâ 'anhum* (“Ve onlardan yüz çevirdi”).

Bünyamin'i Mısırdan getirememelerinin sebebini Yakub'a açıklarken, bildikleri kadarıyla, doğruyu söylüyorlar (81-2 ayetler), ancak Yakub onlara inanmayacaktır. Acı ironiyle beraber "Doğruyu söylesek bile sen bize inanmayacaksın" ifadesi doğru olmuştur. Kardeşler biraz da sık sık kurda bağırان çocuktan farklı değıldirler.

4. *favke* ("üzerinde") edatının çok önemli bir kullanımı 36. ayette olur. Rüyasını Yusuf'a anlatan kralın aşçısı, , *favke re'si* ("başının üzerinde") kendisini ekmek taşır bir halde gördüğünü söyler. '*alâ*'nın ("üstünde") *favke*'den daha uygun olduğu söylenebilir ve Tâberî, burada *favke*'nin '*alâ*' anlamında kullanıldığını belirtir. Fakat bu da çok kolay bir çözümdür. Bu ayette *favke*'nin, '*alâ*'nın sahip olmadığı bir ironik potansiyele sahip olduğu görölmektedir. Başının "üstünde"den daha ziyade "üzerinde" bir yük taşıyan adamı tasvir etmek, tamamen dikey kollara sahip, hızlı koşan bir adamı tasvir etmektir. Zira sadece baştan yukarı tutulan bir yük, hızlıca hareket etmeyi sağlayabilir²¹. Başının üzerinde taşınan bir sepet içinde pişirilmiş ekmekle ve çevikçe hareket ederek aşçı, efendisine hizmet etmek için koşabilir. Onun sürekli çabası görünüşe göre övgü ve ödülü hak eder. Fakat Yusuf'un rüyayı yorumlamasından öğrendiğimiz gibi aşçı, sadece ölümüne koşmaktadır.

5. Yusuf, Kardeşlere bir dahaki sefere Bünyamin'i beraberlerinde getirmeleri talimatını verir. Kardeşler "ona gelince babamızı ikna edeceğiz" (61. ayet) diyerek bunun için ellerinden geleni yapmaya çalışacaklarına söz verirler. "İkna edeceğiz" için kullanılan Arapça kelime RVD kökünden sülasi *nurâvidu* kelimesidir. Aynı kök ve kipten gelen başka kelimeler de surede, her defasında hilenin yan anlamlarında, birkaç kez kullanılmıştır. Aynı şekilde Potifar'ın hanımının ve Mısırlı kadınların Yusuf'u ayartma teşebbüsleriyle ilişkili olarak kullanılmıştır (23, 26, 30, 32, 51. ayetler). O halde kardeşler, bu kelimeyi kullanmakla kendilerini, kıssanın komplo kuran karakterleri safına geçirirler.

6. Kardeşler Yakub'a: şayet Bünyamin Mısır'a yolculukta bize eşlik ederse, bir yük daha fazla tahıl kazanacağız, derler²². Onlar "*zâlike keylun yesîr*"

²¹ *Alâ* zorunlu bir şekilde bu manaya gelmez ve *fevka*'ya zıt olarak gerçekten hareketin sınırlılığını akla getirebilir. Bu bağlama uygun düşün, *Ala-fevka*'nın hareketsiz kullanımını ifade eden Meşhur bir Arapça deyim: *keenne 'alâ ru'ûsihimi't-tayr* ("[Öyle hareketsizdiler ki] sanki başlarına kuşlar konmuş gibiydiler").

²² Muhtemelen hisseli bir sistem yürürlükteydi ve ailenin payı, aile fertlerinin sayısı ile orantılıydı. İslâhî, 3:484-5.

“Bu kolayca elde edilen bir ölçüdür [=bir deve yükü tahıl]” (65. ayet)²³ derler. Gerçekten ölçü “kolayca kazanılan” bir şey olduğunu gösterir.

7. Su kabının Bünyamin’in çuvalından çıkarılması olayında, önemli bir cinas vardır. Burada rol oynayan kelimelerden biri *saraka* “çalma”dır. Kardeşler hırsızlıkla suçlanırlar. Fakat söz konusu olan onların su kabını çalmaları değil, Yusuf’u Yakub’tan “çalma”larıdır. Su kabı bulunduktan ve Bünyamin “hırsızlık”tan sorumlu tutulduktan sonra kardeşler, temelsiz muhakemelerle kendilerini savunmaya çalışırlar. Onlar, şayet Bünyamin hırsızlık yaptıysa, (daha önce) öz kardeşi Yusuf da hırsızlık yapmıştı argümanının ileri sürerler. Ancak bizzat Yusuf’la konuştuklarını ve suçu üstlerinden atmakla, aleyhlerine başka bir delil daha sağladıklarını bilmiyorlar.

IV. BÖLÜM: KİTABI MUKADDESTEKİ KISSAYLA KARŞILAŞTIRMA

Kitabı Mukaddesteki Yusuf kıssası ironi açısından çok zengindir. Kıssanın esas ironisi, yani, insanın tasarladığı kötülüğün Allah tarafından iyiliğe çevrilmesi, Tekvin’in sonlarına doğru özetlenmiştir (50:20): “Size gelince, siz bana karşı kötülük düşündünüz; fakat Allah onu iyilik olarak düşündü...”²⁴ Ve bu ironi pek çok olay ve ifadeyle verilir. Bununla beraber, niyetim, birkaç Kitabı Mukaddes alimi tarafından detaylı bir şekilde çalışılan bu ironinin ayrıntılarını vermek değildir²⁵. Kendimi, her iki kitapta bulunduğu şekliyle ironi hakkında bazı karşılaştırmalı gözlemlerde bulunmakla sınırlayacağım. Zira Kur’ân’daki Yusuf kıssası, bazı önemli noktalarda Kitabı Mukaddestekinden farklılık göstermektedir²⁶.

İroni unsuru her iki anlatımda güçlü olduğu için, aralarındaki farklılıklar her birinde tabiatıyla kendi güç noktasıyla sonuçlanmıştır. Kitabı Mukaddes

²³ Ayrıca, Kardeşlerin Mısırdan getirdikleri tahıl miktarından bahsettikleri ve Bünyamin’i yanlarında götürerek onun payını almakla bu miktarı artıracaklarını ümit ettikleri yerde *Yesâr* “küçük bir miktar” anlamında yorumlanabilir.

²⁴ Karş. Tekvin, 45:5, 7-8; 49:22-24

²⁵ Bkz. Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament* (Philadelphia: The Westminster Press 1965), 106-14; Donald B. Bedford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, (Tekvin 37-50) Leiden: E. J. Brill, 1979; Supplements to Vetus Testamentum, C. XX) 72-4; W. Lee Humphreys, *Joseph and His Family: A Literary Study* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1988) özellikle 108-16.

²⁶ İki versiyon arasındaki farklılıkları ortaya çıkaranlar Ebu’l- A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân* [Urdu, “Kur’ân’ın Açıklaması”] 6 cilt (Lahor, Mektebe-i Ta’mir İnsaniyat/İdare-i Tercumanu’l-Kur’ân, 1947-72); Islâhî ve Muhammed Esed’dir, *The Message of the Qur’ân* (Cebelitarık: Dârü’l-Endulus, 1980). Kapsamlı bir çalışma için bkz. Malik Binnebi, *Le Phénomène Coranique* (Kuveyt: International Islamic Federation of Student Organization, 1977), 119-66.

kıssası büyük bir tuvale sahiptir. Hadiseler daha farklıdır. Genellikle karakterler bütünüyle resmedilmiştir ve aralarında daha fazla etkileşim vardır. - Kıssada ironiyi gerçekten büyük ölçüde genişleten- daha fazla ayrıntıya yer verilmiştir. Diğer taraftan Kur'ânî anlatım da kendi güçlerine sahiptir ve bunlardan dolayı biraz sonra onlara döneceğiz. Aşağıdaki karşılaştırmalı sözlerin, sadece konu üzerinde düşünceyi daha fazla teşvik etmeyi amaçladığını söylemeye gerek yoktur.

Bir başlangıç ifadesi olarak, ironinin Kur'ân'da özellikle keskin bir tarafa sahip olduğu gibi görünen yerde, bunun büyük ölçüde, Kur'ân'ın ve Kitabı Mukaddes'in sahip olduğu kıssanın önemli karakterleri arasındaki ilişkilerde, konu ve kavramlardaki farklılıklardan kaynaklandığını söylemek isterim.

1.Konudaki büyük farklılıklardan biri şudur: Kitabı Mukaddes'te kardeşlerin Yusuf'u yok etme teşebbüsleri, spontane bir teşebbüstür. Oysa Kur'ân'a göre bu teşebbüs, önceden tasarlanmıştır. Tekvin'de, komplo o anda ve evden uzak bir yerde kurulduğu için, Yakub tamamen resmin dışında bırakılır. Tekvin'de kardeşler, Yakub'un cehaletini avantaj olarak kullanırlar. Kur'ân'da ise bir hile yoluna başvurulur: komployu pürüzsüz bir veche büründürmek için Yusuf'u pikniğe götürmede Yakub'un onayını ararlar. İki versiyon arasındaki bu farklılık, Kur'ân'a özgü olan bazı ironik değişikliklerle sonuçlanmaktadır. Örneğin, Bünyamin'in Mısır seyahatini de içine alan Kur'ânî hadise, surenin başıyla da ilişkili Yusuf'u da içine alan benzer bir hadisenin zengin ironik bir kopyası olarak alınabilir., Aynı şey Bünyamin'in Mısır seyahatini de içine alan Tekvin'deki hadise için muhtemelen söylenemez.

2. Yusuf'un babası ve kardeşleriyle ilişkisi, Kur'ân'da Kitabı Mukaddes'tekinden çok farklı bir şekilde anlatılır. Tekvin'de, Yakub, kardeşlerin Yusuf'a olan nefretlerini bilmesi gerektiği halde, onların ciddi bir şekilde Yusuf'a gerçekten zarar vermeye çalışacakları ihtimalini kabul eder gibi görünmemektedir. Öte yandan Kur'ân'da, kardeşler, Yakub'un itimadından hoşlanmazlar. Bundan dolayı Tekvin'de Yakub, Yusuf'u kardeşleri aramak için gönderebilirken (37:13-14), Kur'ân'da olay aynı şekilde olmamıştır ve olaydan bu şekilde hiç bahsedilmemiştir²⁷. Gördüğümüz gibi, Kur'ân'da Yakub'un, Pratikte, Yusuf'tan belaları defetmede aciz görünmesi ironiktir. Ama aynı zamanda Yusuf'un kardeşlerinin kendisine zarar verebilme ihtimali konusunda kuvvetli bir teorik önseziye de sahiptir. Kur'ân'daki Yakub karakteri, Kitabı

²⁷ Tekvin'de Yakub, Bünyamin'i kardeşlerle birlikte gönderme konusunda kesinlikle biraz endişelidir (42:29). Fakat güvensizliğini kardeşlere herhangi bir şekilde belli etmeyecektir.

Mukaddes'tekinden biraz daha karmaşıktır -evvela, o daha az saftır- ve bu onu da içine alan Kur'ânî hadiselerde acı bir ironiyi oluşturur.

3. Kitabı Mukaddes'te, kardeşlerin Yusuf'tan nefretleri için zikredilen sebeplerden biri "Yusuf'un onların fena sözlerini babalarına getirmesi"dir (Tekvin, 37:2). Kur'ân bundan hiç bahsetmez. O, Yusuf'u kardeşlerinin katkısız kötü niyetlerinin kurbanı olmuş tamamen suçsuz bir kişi olarak arz eder. Şimdi, Kitabı Mukaddes'e göre, Yusuf babasına onların fena sözlerini getiriyor ve özellikle bu ayıplanacak davranışı sık sık yapıyor idiyse, o zaman, kardeşlerin kendisine karşı acımasız davranışlarını haklı çıkarmak için başka bir sebep kalmadığından dolayı, kardeşlerin ona karşı düşmanlığı oldukça anlaşılır olacaktır. Bunun ironi tarafını biraz azalttığı görünmektedir.

4. Kur'ân'a göre Yusuf, Yakub'un "ihtiyarlığının oğlu olması nedeniyle" değil de (Tekvin, 37:3, Yakub'un diğer kardeşlerde olmasını istediği özellikleri onda görmesinden dolayı en sevgilisiydi. İbrahim, İshak ve sonra Yakub'un mirasını taşıyacak donanımda görülen kişi Yusuf'tur. Bundan dolayı, Yusuf Yakub'a rüyasını anlatınca, Yakub: "Böylece Rabbin seni seçecek, sana olayların iç yüzünü öğretecek ve daha önce ataların İbrahim ve İshak'a nimetini tamamladığı gibi sana ve Yakub ailesine de nimetini tamamlayacak; gerçekten Rabbin her şeyi çok iyi bilendir, hikmet sahibidir" (6. ayet) der. Kur'ân'ın, burada kardeşlerin -kalplerinin derinliklerinde-, Yakub'un Yusuf'a karşı olan sevgisinin gerçek nedeninin farkında olduklarını ileri sürdüğü oldukça muhtemeldir. Eğer böyleyse, o zaman kardeşlerin, başlangıçta, Allah'ın Yusuf'a özel bir lütufta bulunduğunu bilinçli olarak kabul etmeyi reddettikleri görünmektedir. Bununla beraber sonuçta, Yusuf'un faziletini reddedemezler. Yusuf kimliğini açıkladığında, onlar: "Gerçekten Allah seni bize tercih etmiştir ve biz gerçekten suçlu kişilerdeniz" diyerek itirafta bulunurlar (91. ayet).

Şimdi bütün bunlar, Kur'ânî kıssadaki ironiye, bir modern Kur'ân müfesssinin "manevî çizgi" olarak isimlendirdiği büyük bir dini karakter kazandırmaktadır.²⁸ Son tahlilde ironinin Kitabı Mukkades anlatısında da dinî terimlerle yorumlanması gerektiği doğrudur. Fakat kıssada dinî unsurun fazla telaffuz edilmediği de kabul edilmelidir. E. A. Speiser'in gözlemlediği gibi, "aslında konu özel ve sekülerdir...teolojik unsur tedbiren arka planda tutulmuştur"²⁹. Gerhard von Rad'ın, Kitabı Mukaddesteki Atalar hakkında genel olarak söylediği gibi: "özellikle, İbrahim, Yakub veya Yusuf'un kendi eylemlerinden veya ilahî takdirden dolayı model olarak anlaşılması gerektiği hususunun ravi tara-

²⁸ Esed, 336.

²⁹ E. A. Speiser, *Genesis* (Garden City, New York: Doubleday, 1982). The Anchor Bible Series.

findan nerede ve hangi anlamda kastedildiği sorulmalıdır”³⁰. Diğer taraftan, Kur'an'daki Yusuf kıssası anlatımı içerisinde, hiçbir şekilde rahatsız edici olmayan, dramayı zenginleştiren ve Kur'ânî kıssaya kendine özgü rengi veren güçlü dini bir motif vardır.³¹

5. Aslında Tekvindeki kıssa mutadın dışında görünür: O, Yakub ailesinin kaderini ve yazgısını anlatır. Kur'ânî kıssa, Shakespeare'nin tabiriyle, öncesini ve sonrasını gözetir³². Başlangıçta kıssayı özetlerken, bu ayetlerin Mekke'de hakim olan durumu anlatmaya hizmet ettiğine işaret etmemize rağmen, surenin ilk ve son ayetlerini dışarıda tutuyoruz. Muhammed Yusuf ile, mensup olduğu ve kendisine düşman kesilen Kureyş kabilesi ise Yusuf'un kardeşleriyle bir tutulmuştur. Ayrıca, kıssa, Yusuf'un kardeşleri tarafından yoluna döşenen engelleri sonunda aşması gibi, aynı şekilde Muhammed'in de eninde sonunda Kureyş'e karşı mücadelesinde galip geleceğini müjdelemektedir. 630 yılında Muhammed Mekke'yi fethettiğinde ve Kureyşliler endişeli bir şekilde kendi kaderlerinin kararını beklediklerinde, Muhammed onlara eski düşmanlarının kendilerine nasıl davranmasını beklediklerini sorarak bir konuşma yaptı. Onlar övgü dolu sözlerle merhamet dileğinde bulunurlar: “ Sen asil bir kardeşsin ve asil bir kardeşin oğlusun”. Muhammed *lâ tesrîbe aleykumu'l-yevm*, “Bu gün size hiçbir kınama yoktur” diyerek genel bir af ilan etti. Bu sözler Kur'ân'ın on ikinci suresinin yani *Yusuf* suresinin 92. ayetinden alınmıştır³³. Tarihte bizzat kıssa iyi bir şekilde sonuçlanmış ve aynı şekilde ironi de.

V. BÖLÜM: SONUÇ

Yusuf suresinin ilk ve son ayetlerini bir tarafa bırakırsak, konusu tutarlı olan ve tamamen konu dışı sözlerden ve gevşek bağlantılardan uzak bir sureyle karşı karşıya kalırız. Şimdi bu ayetlerin de kıssayla sıkı bir bağlantı içerisinde olduğunu görüyoruz. Zira Kur'ân, onlarla kıssayı, Muhammed zamanındaki Mekkelilerin durumuyla ilişkilendirir. Durum böyle olunca, bu *Yusuf*'un, bütün ihtimallere göre bir kerede vahyedildiğini gösterir³⁴. Gerçekten, parçaları ve bölümleri kesinlikle farklı zamanlarda vahyedildiği izlenimi bırakmayan oldukça uzun bir Kur'ânî sure varsa, muhtemelen bu *Yusuf* suresidir. Fakat *Yusuf* bir

³⁰ Gerhard von Rad, *Genesis, A commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1972).

³¹ Konu hakkındaki bir bölümde Humphreys, kıssada teolojik görüşün güçlü olduğunu ispatlamaya çalışır (6. Bölüm). Fakat bunu ustaca başardığı söylenemez.

³² “Sure, He, that made us with such large discourse, Looking before and after.....” (Hamlet, IV, iv) [Şüphesiz ki O, önceyi ve sonrayı gözeterek, büyük bir söylemle bizi inşa etti] (mütercim.)

³³ Bkz. İslahî, 3:430-1, 497.

³⁴ Karş. Mevdûdî, 2:378.

konu bütünlüğüne sahipse, o zaman Kur'ân'ın kompozisyonu hakkında önemli bir soru ortaya çıkar: Diğer sureler de (özellikle bölümler halinde değil de, *Yusuf* gibi tek bir defada vahyedilen) böyle bir konu bütünlüğüne sahip midir? Bazı Müslüman alimlerin Kur'ân'ın birbiriyle iyice bağlantılı ve bütüncül bir kitap olduğunu iddia ettiklerine daha önce işaret etmemize rağmen, bu sorunun irdelenmesi bu makalenin sınırlarını aşar³⁵. Bazı dürtülerin *Yusuf* gibi sureler tarafından bu açıdan sağlandığı muhtemeldir.

Kur'ân'ın anlatımıyla ilgili daha acil bir sorun vardır. *Yusuf*'ta ironinin kapsamlı olduğundan söz ettiğimizde, onun Kur'ân'da metodik bir öneme sahip olup olmadığını da sormamız gerekir. Metinde ironinin, tesadüfi oluşundan daha ziyade sürdürülebilir kullanımı, yerleşik ironik bir bakış açısının varlığına delildir. Durum böyleyse, o zaman ironinin sadece *Yusuf*'ta değil aynı zamanda Kur'ân'ın diğer surelerinde de, düşünceyi ileten bir araç olması, Kur'ân üzerinde dikkatli bir çalışmanın destek sağlayacağı bir çıkarım olması muhtemeldir. Fakat bütün dikkate değerliliğiyle beraber, *Yusuf*'ta ironi, büyük ölçüde takdir edilmemişse, ironinin bu derece açık ve belirgin olmadığı Kur'ân'ın diğer surelerinde nasıl gözden kaçırıldığını tahayyül edebiliriz.

Makalenin başında Kur'ân'ın sadece dini bir kitap olarak görülemeyebileceği söylendi. Fakat endişenin nedeni, basitçe Kur'ân'ın dini yönünün edebî yönünü gölgelemesi değildir. Endişenin nedeni şudur: Kur'ân gibi büyük bir dini kitapta, bu iki yön öylesine birbirileriyle ilişkilidir ki onun edebî boyutunu ihmal etmede, metnin teolojisinin bütünüyle anlaşılabilip anlaşılamadığı şüphelidir. O nedenle, daha geniş bir anlamda, bu satırlar sadece Kur'ân'ın edebî incelemeleri için bir temenni olarak alınabilir. Sadece büyük ölçüde ihmal edilen Kur'ân araştırmaları yapılsın diye değil. Aynı zamanda Kur'ân'ın içeriğinin daha iyi anlaşılması gelişsin diye de. Tevrat için Edwin Good tarafından söylenen aşağıdaki sözler, ufak tefek değişikliklerle, Kur'ân için de söylenebilir: "Kitabı Mukaddes yazarları, düşüncelerini bazen ironi vasıtasıyla ifade etmişlerse, onların zannettiğimiz şeylerden farklı şeyler daha doğrusu kompleks şeyler söylemiş oldukları ihtimali ortaya çıkar"³⁶.

³⁵Mir, "The *Sûra* as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur'ân Exegesis," *Approaches to the Qur'ân* Edited by G. R. Hawting and Abdulkadir A. Şerif (London: Routledge, 1993), 211-24. Bu makale Mustafa Özel tarafından tercüme edilmiş ve İslami Araştırmalar Dergisinde yayınlanmıştır, C. 14, S: 1, 2001, Ankara, ss. 69-75 (mütercim).

³⁶ Good, 10

İBÂDİYE MEZHEBİNİN HADİS ANLAYIŞI

Sâlih b. Ahmed b. Seyf el-Bûsaîdî, *Rivâyetu'l-Hadîs inde'l-İbâdiyye (Dirâse Mukârana)*, yy., I. bsk., 1420/2000, 280 s.

Ramazan ÖZMEN*

Ülkemizdeki hadis araştırmaları son yıllarda oldukça ileri bir düzeye ulaşmış olmakla birlikte, geçmiş asırlarda hadis sahasında ortaya konan mesâinin bütünüyle ele alınmadığını, bu sahada yapılacak daha pek çok şey olduğunu ifade etmemiz yerinde olur. Mesela bu kabilden olmak üzere, Hâricîlerin, özellikle asrımıza kadar varlığını devam ettirmiş olan İbâdiye kolunun hadis sahasında ortaya koymuş oldukları faaliyetler hemen hemen hiç ele alınmamıştır.¹ İşte bu nedenle biz, İbâdîlerin hadis anlayışı üzerine yapılmış olan bir Yüksek Lisans tezini tanıtarak bu sahaya küçük bir katkı sunmayı düşündük.

Sâlih b. Ahmed b. Seyf el-Bûsaîdî tarafından Ürdün Ehl-i Beyt Üniversitesi Fıkıhî ve Kânûnî Araştırmalar Fakültesi'nde Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanan *Rivâyetu'l-Hadîs inde'l-İbâdiyye (Dirâse Mukârana)* adlı söz konusu eser, bir giriş, iki bölüm, sonuç ve kaynaklar kısımlarından oluşmaktadır.

Yazar giriş'te öncelikle sünnetin öneminden bahsetmiş ve sahâbe asrından itibaren müslümanların sünnetin önemini çok iyi kavradıklarını ve sünneti korumak için büyük bir çaba sarfettiklerini ifade etmiştir. İlk nesillerin sünnetin tesbit, tedvin, tasnif ve neşri hususunda sarfettikleri mesâiler hakkında pek çok eser kaleme alındığını; hadislerin geniş kitlelere ulaştırılması için bu sahada pek çok eserler verildiğini ve daha sonra hadislerin şerhlerinin de yapıldığını ifade etmektedir. Ancak yazar bu aşamada, İslâm mezheplerinin en eskilerinden olan *İbâdiye* mezhebinin hadis rivâyetinde oynadığı rolün bu eserlerde açık bir biçimde ihmal edildiğini söyler. Ona göre *İbâdiye*'nin hadis rivâyeti sahasında oynadığı rol çok açıktır ve bu rolün ihmal edilmesi, müslümanların hadis rivâyeti sahasında sergiledikleri çabaların bütüncül bir şekilde ortaya konmasını engellemektedir. İşte yazar bir dereceye kadar da olsa bu boşluğu doldurmak için söz konusu eseri kaleme aldığını ifade eder. Yazar, İbâdiye'nin hadis rivâyetindeki rolünü,

*Ar. Gör. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı, rozmen@yyu.edu.tr

¹İbâdiye'nin hadis anlayışı konusunda -bilebildiğimiz kadarıyla- Türkçe'deki tek yayın için bkz., Bakan, Tevhî, "İbâdîler ve Hadis", Ekev Akademi Dergisi, yıl: 8, sayı: 20, 2004, ss., 221-240.

onların telif etmiş olduğu rivâyet kitaplarını, onlara göre rivâyet kurallarını ve İbâdiye mezhebine mensup muhaddislerle diğer mezheplere mensup muhaddisler arasındaki ilişkileri ele almak için bu eserini kaleme aldığını ifade eder.

Girişte konunun öneminden bu şekilde bahseden yazar, ayrıca araştırmada izlediği metot hakkında da bilgi vermektedir. Bu bağlamda yazar, *İbâdiye*'ye göre sünnetin konumunu ve onların hadis rivâyeti sahasındaki çabalarını, diğer mezheplerle karşılaştırmalı olarak ortaya koyduğunu söylemektedir. *İbâdiye*'nin telif etmiş olduğu rivâyet kitaplarını ayrıntılı bir şekilde tanıttığını, bu eserlerin müelliflerinin metotları, eserde yer alan hadislerin sayısı ve çeşitleri ve eserin değeri hakkında bilgi verdiğini dile getirmektedir. *İbâdiye*'de rivâyet kurallarından bahsederken, *İbâdiye*'nin râvî ve rivâyet lafızlarında koymuş olduğu şartları örneklerle vererek ele alacağını söylemektedir. *İbâdiye*'ye mensup muhaddislerle diğer muhaddisler arasındaki ilişkiden önce bu ilişkinin mahiyetini ele alacağını, sonra bilgisayar yardımıyla hadis eserlerindeki *İbâdiye*'ye mensup râvîleri çıkarmaya çalışacağını ifade etmektedir. Ayrıca yazar eserde geçen şahısları ve yerleri de tanıtmayı ihmal etmemiştir.

Eserin birinci bölümü *İbâdiye'ye Göre Sünnetin Konumu* üst başlığını taşımaktadır. Genel olarak yazar bu bölümde, *İbâdiye*'nin hadis rivâyeti sahasında sarfettiği çabaları, *İbâdiye*'nin telif etmiş olduğu rivâyet kitaplarını ve *İbâdiye*'nin hadis rivâyetinde göz önüne aldığı rivâyet kurallarını ele almıştır.

Yazar birinci bölümü dört ana başlığa ayırmış, *İbâdiye'nin Sünnete Göre Konumu*, *İbâdiye'de Hadis Tabiri ve Onların Hadis Rivâyetindeki Çabaları* adlı birinci başlık altında, genel olarak *İbâdiye*'nin hadise yaklaşım tarzları üzerinde durmuştur. Yazarın burada verdiği bilgiye göre *İbâdiye*, *sünneti* Kur'an, kıyas ve icmâ'nın yanı sıra yasamanın aslı kaynaklarından bir kaynak olarak kabul etmektedir. Ayrıca yazar, ehl-i sünnetin de delil olarak zikrettiği bazı ayetlerden ilham alarak *İbâdiye*'nin hadisin önemini vurguladıklarını ifade eder. Sünnetin önemi konusunda bazı *İbâdî* âlimlerden nakillerde bulunur. Bu çerçevede önemli *İbâdî* âlimlerden olan Ebû Ya'kûb el-Vercilânî'nin (ö. 570/1175), Rasûlullah'ın (s.a.v.) kabrini ziyaret ettiğinde şöyle dediğini nakleder: “*Bu kabrin sahibinden başka kimse taklit edilmez. Sahâbeye gelince onlar Rasûlullah'ın çağında yaşadıkları için uyulmaya en layık olanlardır. Tâbiîne gelince, onlar da adam biz de adamız.*” Ayrıca yazar, Uman'da son dönem *İbâdî* âlim ve önderlerden Muhammed b. Abdillâh el-Halîlî'nin (ö. 1373/1953) şu sözünü nakle-

der: “*Hadise aykırı bir söz, duvara çarpılır.*” Yazarın nakline göre halen Uman sultanlığının müftisi olan Ahmed el-Halîlî de şöyle demiştir: “*Sahih hadise aykırı görüş beyan eden kimsenin sözünün hiçbir önemi yoktur. Sünnet herkes için delildir, onun dışındaki görüşler sünnete karşı delil olamaz.*”

Ayrıca yazar burada, *İbâdiye*’nin sünneti kısımlara ayırma konusunda diğer muhaddislerden kesinlikle ayrıldıklarını, onların da sünneti bize geliş yolları, senedinin muttasıl olması veya olmaması, merdûd veya makbul olması gibi hususları göz önüne alarak çeşitli sınıflamalara tabi tuttuklarını ifade eder. Mesela mahiyet itibarıyla sünnet, ehl-i sünnet âlimlerinin eserlerinde olduğu gibi, *İbâdiye*’ye göre de *kavli*, *fili* ve *takriri* olmak üzere üçe ayrılır. Bunların tanımları da ehl-i sünnetin tanımlarıyla aynıdır. *İbâdiye*’ye göre sünnet, bize geliş şekli itibarıyla *mütevâtir* ve *âhâd* olmak üzere ikiye ayrılır ki, her iki hadis türünün tanımı da yine ehl-i sünnetin tanımıyla büyük oranda örtüşmektedir. Hatta bu tanımların aynı olduğu dahi söylenebilir. Mesela *İbâdiye* âhâd’ı mütevâtir derecesine ulaşmayan hadis olarak tanımlamakta ve *müstefiz* ve *müstefiz olmayan* şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ayrıca *İbâdiye*’nin haberlerin epistemolojik değerleriyle ilgili tartışmalara da girdiklerini ve âhâd haberlerin amelî konularda delil olacağı, ancak itikâdî konularda delil olamayacağı görüşünü kabul ettiklerini görmekteyiz. Diğer taraftan yazar eserinin bu birinci bölümünün ilk başlığı altında hadis usûlü ile ilgili diğer konularda *İbâdiye*’nin görüşlerine yer vermektedir.

Yazar bu bölümün diğer bir başlığında *İbâdiye*’nin hadis rivâyeti konusundaki çabalarını ele almaktadır. Yazar burada, *İbâdiye*’nin sünnetin tedvini, korunması ve tebliği gibi hususlara son derece önem verdiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda ilk *İbâdî* hadis râvîlerinden olan Câbir b. Zeyd’in hadis talebi uğrunda yaptığı rihlelerden söz etmektedir. Ayrıca yazar burada hadis tedvini sahasında Ebû Ğânim Bîşr b. Ğânim el-Horasanî ve er-Rabî’ b. Habîb gibi muhaddislerin çabalarından bahsetmektedir. *İbâdîlerin* hicrî bir ve ikinci asırlarda hadislerin tedvini faaliyetlerine çok canlı bir biçimde katıldıklarını ifade eden yazar, bu çabalar sonucu vücut bulan *İbâdî* eserlerin pek çoğunun savaşlar neticesi yok olduğunu sözlerine eklemektedir. Mesela hicrî 296 yılında ilk *İbâdî* devleti olan *Rüstemîler*’i ortadan kaldıran şîî *Fâtumîler*’in *el-Ma’sûme* diye bilinen büyük *İbâdî* kütüphanesini talan ettiklerini, kütüphanede bulunan dînî olmayan eserleri aldıktan sonra geriye kalan bütün eserleri yaktıklarını nakletmektedir. Ayrıca yazar burada *İbâdiye*’ye ait bazı hadis eserlerinin isimlerini vermektedir.

Yazar birinci bölümün diğer bir ana başlığı altında meşhur *İbâdî* muhaddisleri ve onların eserlerini tanıtmaya geçmektedir. Burada önce er-Rabî b. el-Habîb el-Basrî'yi (ö. 175) ele almakta, onun hayatı, hocaları ve *Müsned*'inde izlediği metodu hakkında bilgi vermektedir. Yazar, İbn Habîb'in *Müsned*'ini çeşitli yönlerden tanıttıktan sonra, *İbâdiye*'nin diğer rivâyet kitaplarını tanıtmakta ve ilk önce İmam Ebû Ğânim el-Horasânî'nin *Müdevvene*'sini ele almaktadır. Yazarın verdiği bilgiye göre Ebû Ğânim el-Horasânî'nin *Müdevvene*'sinde Rasûlullah'ın hadisleri, sahâbe kavilleri, *İbâdî* mezhebine mensup fakihlerin görüşleri ve az da olsa diğer mezheplere mensup fakihlerin görüşleri yer almaktadır. Ayrıca yazar burada er-Rabî b. Habîb'in *Kitâbu'l-Akîde*'sini, İmam Ebû Sufyân'ın rivâyetlerini, İmam Eflah'ın rivâyetlerini ve İmam Câbir b. Zeyd'in rivâyetlerini ihtiva eden eserleri tanıtmaktadır.

Daha sonra yazar birinci bölümün sonlarına doğru *İbâdiye*'de rivâyet kurallarını ele almakta, isnad ve edâ lafızları üzerinde durmaktadır. Yazar burada *İbâdiye*'nin isnada son derece önem verdiğini ve rivâyetin sıhhati için isnadı şart koştuğunu ve sahih hadisin sıhhat şartlarından birinin de ittisal olduğunu kabul ettiklerini söylemektedir. Yine burada hadis râvîsinde bulunması gereken özellikler hususunda *İbâdiye*'nin diğer muhaddislerden farklı düşünmediğini görüyoruz. Fakat *İbâdiye*'nin sahâbe'nin adâleti konusunda ashâbu'l-hadis'ten farklı düşündükleri dikkatlerden kaçmamaktadır. Onlara göre fitnelerden önce fısıki zahir olmayan sahâbe'nin tamamı âdildir. Ancak fitnelerden sonra yaşantısı Rasûlullah'ın yaşantısına uygun olduğu bilinenler mutlak olarak âdildir. Fakat bu yaşantı üzere devam ettiği bilinmeyenlerin ise ta'dilinde acele edilmez, bunların adaleti araştırılır. Diğer taraftan yazar burada bid'at ehlinde ve mechul kimselerden hadis rivâyeti konusunda *İbâdiye*'nin görüşlerine yer vermektedir. Yazar birinci bölümün son başlığında ise edâ lafızları konusunda *İbâdiye*'nin görüşlerine yer vermektedir.

Eserin ikinci bölümü, *Muhaddislerle İbâdî Râvîler Arasındaki İlişki* adını taşımakta olup, yazar burada muhaddislerle *İbâdî* râvîler arasındaki ilişkiyi ele almakta ve muhaddislerin *İbâdî* râvîlere bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu amaçla ilk önce itikâdî mezhep farklılığının hadis rivâyetindeki etkisini ele almakta ve şu tespitleri yapmaktadır: Üçüncü halife Hz. Osman'ın katlinden sonra ortaya çıkan fitne, İslam ümmetinin birliğini bozmuş, bu birlikte asla kapanmayacak gedikler açmış ve ümmeti birbirine düşman fırkalara bölmüştür. Bu fitne hadis rivâyetinin seyrinde de büyük etkiler meydana getirmiş, bu durumdan herkes, hatta sahâbe dahi

etkilanmiştir. Önceleri adaleti araştırılmayan sahâbenin de adaleti araştırılır olmuştur. Önceleri hadisler râvîleri araştırılmadan kabul edilirken, bundan böyle râvîleri araştırıldıktan sonra kabul edilir olmuştur. Böylece hadis rivâyetinde mevcut olmayan bir şart ortaya çıkmıştır ki, o da hadis râvîsinin mezhebî temâyülüdür. Yazar bu durumu, İbn Sîrîn'in o meşhur sözünün çok güzel bir biçimde tasvir ettiğini söyler: İbn Sîrîn şöyle demektedir: “*Bidâyette isnad sormuyorlardı. Ne zaman ki fitne zuhur etti, (hadis rivâyet eden kimselere), bize hadis aldığınız kimselerin isimlerini söyleyiniz, demeye başladılar. Bakıyorlar, (ismi verilen râvî) eğer ehl-i sünnetten ise, hadisini alıyorlardı; ehl-i bid'attan ise, hadisini terk ediyorlardı.*”

Yazar durumun bu şekilde devam ettiğini, mülûmanlar arasındaki uçurumun gün geçtikçe daha da büyüdüğünü, bazılarının işi daha da ileri boyutlara taşıdıklarını ve kendi mezheplerine mensup olmayan râvîlerden hadis rivâyet etmemeye başladıklarını ifade eder. İşte böyle bir ortamda bid'atçının rivâyetinin kabul edilip edilmeyeceği meselesinin ortaya çıktığını söyleyen yazar, bu konuda farklı fikirlerin taraftar bulduğunu dile getirir. Akâid konularındaki fikir ayrılıklarından dolayı muhaddisler arasında iftirâ ve karalamaya varan tenkit faaliyetleri ortaya çıkmış, hatta bundan büyük âlimler bile nasibini almıştır. Yazar bu noktada el-Kevserî'nin cerh-ta'dil edebiyatına yönelik bir tenkidini zikreder ve itikad farklılıklarının cerh-ta'dil edebiyatına yansımalarıyla ilgili bazı misaller verir. Yazar, muhaddisler arasındaki bu itikâdî meselelerdeki görüş ayrılığının fikhî meselelere de yansındığını ve furû' fıkıh meselelerinde kendileriyle aynı görüşte olmayanlardan rivâyeti terk ettiklerini zikreder. Bu durumların hadis rivâyetinde çok etkili olduğunu, hadis râvîlerinin pek çoğu arasında, bid'atçıdan hadis rivâyet etmenin onun bid'atini kabul etmek manasına geleceği görüşünün yaygınlık kazandığını dile getirir.

Yazar daha sonra İbâdî râvîlere karşı muhaddislerin tutumunu ele almaya geçer. Bu bağlamda muhaddislerin İbâdiye'ye bakış açısını İbn Hacer'in şu sözlerinin çok güzel özetlediğini ifade eder: “*İbâdiye, Hâricîler'den bir fırkadır ki, görüşleri çok çirkin değildir.*” (İbn Hacer, **Hedyu's-sârî Mukaddimetu fethi'l-bârî**, s. 628) Yazar, muhaddislerin İbâdiye'ye yaklaşım tarzlarının daha iyi tahlil edilmesi için, öncelikle muhaddislerin Hâricîler'e bakış açılarının anlaşılması gerektiğini ifade ederek bu konuyu ele almaktadır. Bu bağlamda bazı yazarların, hadis uydurma konusunda Hâricîleri, Şia ile bir tuttuklarını, ancak bunun âdil olmayan bir ön yargı olduğunu; hadis uydurma hususunda Hâricîlerin Şia ile bir tutulamayacağını, Şia'nın hadis uydurmakla meşhur olduğunu, oysa

Hâricîler için böyle bir şeyin söz konusu olmadığını, İbâdiye'nin hadis rivâyetinde doğru sözlülükle ve yalandan uzak olmakla meşhur olduklarını sözlerine ekler. Bu hususla ilgili olarak Ebû Dâvud'un şu ifadelerini nakleder: "*Ashâbu'l-ehvâ (bid'atçı fırkalar) içinde hadisi Hâricîlerden daha sahih olan yoktur.*" Eski ve yeni âlimlerin Hâricîlerin hadis rivâyetinde yalandan uzak oldukları hususunda pek çok ifadeleri olduğunu söyler. Bu hususta İbn Teymiye'nin şu ifadelerini de nakleder: "(Hâricîler) *kasden yalan söyleyen kimselerden değildir, bilakis doğru sözlülükle bilinirler. Hatta şöyle denir: Onların hadisleri en sahih hadislerdendir.*" Yazar, Hâricîlerin özellikle hadis rivâyetinde yalandan uzak oldukları hususunda, eski ve yeni müelliflerin görüşlerinden daha başka misaller de vermektedir. Bu bağlamda Mustafa es-Sibâî'nin şu ifadelerini nakleder. "*Hâricî'nin uydurduğu tek bir hadise bile rastlamadım. Mevzûât ile ilgili eserleri çok araştırdım, yalancılardan ve hadis uyduruculardan sayılan tek bir Hâricî'ye rastlamadım.*"

Yazar bazı müelliflerin Hâricîlerin hadis uydurdukları yönündeki görüşlerine, Abdurrahman b. Mehdî'nin, Sünnet'in Kur'an'a arzı ile ilgili hadisi Hâricîlerin uydurduğu şeklindeki ifadesini delil gösterdiklerini söylemektedir. Yazar bu hadisi bazı âlimlerin zayıf, diğer bazılarının ise uydurma kabul ettiklerini ifade ettikten sonra, hadisin hükmü hakkındaki bazı görüşleri nakleder. Daha sonra o, bu hadisi Hâricîlerin uydurduğu yönündeki görüşe hiçbir delil bulamadığını, zira kendileri sebebiyle zayıf kabul edilen hadisin râvîlerinden hiç birisinin Hâricîlere nisbet edilmediğini söyleyerek, hadisin Hâricîler tarafından uydurulmuş olamayacağını ifade etmek ister.

Bu değerlendirmelerden sonra yazar, muhaddislerin Hâricîlerden niçin az hadis rivâyet ettikleri sorusunun cevabını aramaktadır. Onun ifadesine göre, Hâricîler doğru sözlülük ve yalandan uzak olmakla meşhur oldukları halde, kendilerinden rivâyetin azaltılması gereken bid'at ehlinen sayıldıkları için, muhaddisler Hâricîlerden hadis rivâyetini mümkün olduğunca azaltmışlardır. Yazar bu durumun, muhaddislerin Hâricîlerden az hadis rivâyet etmesinin sebeplerinden bir sebep olduğunu ifade ederek, başka sebepler de göstermeye çalışır. Buna göre, Hâricî fırkaların çoğu Emevîler ve Abbâsîlerle savaşmışlar, bu savaşlar Hâricîleri bitkin düşürmüş, bu da onlardan hadis rivâyet etme fırsatını son derece azaltmıştır. Bu ve diğer nedenden dolayı Hâricîlerden az hadis rivâyet edildiğini, mesela el-Buhârî'nin dört veya beş Hâricî râvîden hadis rivâyet ettiği sözlerine ekler.

Daha sonra yazar, muhaddislerin *İbâdiye*'ye karşı tutumlarına kısaca değinmektedir. Muhaddislerin *İbâdiye*'yi Hâricî fırkalardan bir fırka olarak kabul ettikleri için, Hâricîler hakkında verdikleri hükmü, *İbâdiye* için de verdiklerini ifade eder. Ancak diğer Hâricî fırkalara göre daha mutedil olan *İbâdiye*'nin bu konumunun, muhaddislerle aralarındaki ilişkide etkili olduğunu, bu nedenle de muhaddislerin *İbâdiye* hakkındaki fikirlerinin farklılık arzettiğini, bazen onları övdüklerini ve beğendiklerini, bazen ise yerdiklerini ve terk edilmeleri gerektiğini söylediklerini dile getirir. Yazar bu mevzuya misal olmak üzere, Sufyân b. Uyeyne'nin bir *İbâdî* râvî hakkındaki övgüsünü nakleder.

Eserin ikinci bölümünün ikinci ana başlığı altında, hadis eserlerindeki *İbâdî* râvîler meselesi ele alınmaktadır. Yazar ikinci ve üçüncü hicrî asırlarda *İbâdîlerin* İslâm âleminin çeşitli bölgelerine geniş ölçüde yayıldıklarını ifade ederek; o asırda değişik şehir ve bölgelerdeki *İbâdî* varlığı hakkında bilgi vermektedir. Bu bağlamda, o çağda *İbâdîlerin* yerleştiği ve bazısında devletler kurdukları şehir ve bölgeler şunlardır: Basra ve Irak, Hicaz, Yemen, Cezîre, Mağrib, Mısır ve Uman. Yazar, rivâyet asrı dediği bu asırda *İbâdîlerin* bu kadar geniş bir alana yayılmış oldukları için, pek çok *İbâdî* hadis râvîsi olması gerektiğini, ancak durumun hiç de böyle olmadığını, oldukça az *İbâdî* hadis râvîsine rastlanıldığını ya da *İbâdî* oldukları kesin olarak ifade edilenlerin son derece az olduklarını; bu hususta iki şeyin *İbâdî* râvîleri belirlemede araştırmacıya engel teşkil ettiğini söyler:

Yazarın kanısına göre bu engellerden birincisi, *İbâdîlerin* bizzat kendilerinin *İbâdî* ricâli tanıtan *terâcim* türü eserler telif etmemiş olmalarıdır. *İbâdiye*, bu işe önem vermemiş ve diğer mezheplerde olduğu gibi *terâcim-i ricâl* türü ansiklopedik eserler meydana getirmemişlerdir. Ancak bu konuda kesin bir hüküm vermenin zor olduğunu söyleyen yazar, mevzû ile ilgili eser telif edilmişse de, *İbâdî* eserlerin çoğunun kaybolmasından dolayı bu tür eserlerin bize ulaşmamış olabileceğini de imkan dahilinde görür. Diğer taraftan yazar, elimizde olan *İbâdî* ricâli ile ilgili *terâcim* türü eserlerin ise, bu konuda bize bir yardımının olmadığını, çoğu zaman bir râvînin sadece isminin ve babasının isminin zikredildiğini, nisbesinin ve künyesinin zikredilmediğini, bazen ise sadece isminin ya da künyesinin zikredildiğini, râvînin hangi tabakaya dahil olduğunu belirlemek hususunda araştırmacıya faydalı olacak bilgilerin, mesela râvîlerin vefât tarihlerinin, râvînin kimlerden hadis rivâyet ettiği veya kimlerin ondan hadis rivâyet ettiği gibi bilgilere yer verilmediğini söyler.

Yazara göre elimizde bulunan hadis eserlerindeki *İbâdî* râvîleri tespit etmedeki diğer bir güçlük ise, *terâcim* türü eserlerde yer alan râvîlerin her zaman mezheplerinin zikredilmemiş olmasıdır. Mesela *İbâdî* râvîleri araştırarak bir kimse, herhangi bir râvînin *İbâdiye*'den olduğunu açıkça ifade edilmemiş olmasından dolayı bu konuda bir güçlükle karşılaşır. Bu nedenle de araştırmacı, bazen sadece o râvînin Hâricîlerden olduğu şeklindeki ifade ile yetinmek zorunda kalır. Bu zorlukların, elimizdeki hadis koleksiyonlarının senedlerinde yer alan *İbâdî* râvîlerin tam olarak tespiti hususunda araştırmacının önünde durduğunu ifade eden yazar; bu nedenle hiçbir araştırmacının hadis eserlerinde rivâyetleri yer alan bütün *İbâdî* râvîleri tespit ettiğini iddia edemeyeceğini ve bu konuda araştırmaları sürdürmek isteyenler için kapının açık olduğunu sözlerine ekler.

Daha sonra yazar, *İbâdiye*'den oldukları kesin olarak söylenebilecek olan ve hadis eserlerinde rivâyetleri bulunan bazı şahsiyetleri tanıtmaya geçer. Ayrıca bu râvîlerin senedlerinde yer aldığı hadislerin, hangi hadis eserlerinde geçtiğini de tesbit etmektedir.

Onun bu bağlamda bize tanıttığı ilk şahıs, İmam Ebu's-Şa'sâ Câbir b. Zeyd el-Ezdî'dir (ö. 93). Tâbiînden olan ve Abdullah b. ez-Zübeyr, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Muâviye b. Ebî Süfyan ve daha başka sahabîlerden hadis rivâyet eden Câbir b. Zeyd, *İbâdiye* mezhebinin gerçek manada kurucusu olduğu kabul edilmektedir. Yazarın tespitine göre, başta el-Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri olmak üzere Câbir b. Zeyd'in rivâyetleri pek çok hadis eserinde yer almaktadır. Yazarın burada tanıtmış olduğu diğer *İbâdî* râvîler ise şunlardır: el-Velîd b. Kesîr el-Mahzûmî, Ebû Hassân el-A'rac, Hâcib b. Ömer, Hayân el-A'rac, Sâlih ed-Dehhân, Abdumelik et-Tavîl.

Yazar eserinin ikinci bölümün üçüncü ve son ana başlığı altında yukarıda zikredilen *İbâdî* râvîlerden Câbir b. Zeyd, el-Velîd b. Kesîr el-Mahzûmî, Ebû Hassân el-A'rac, Hâcib b. Ömer ve Hayân el-A'rac'ın el-Buhârî, Müslim, et-Tirmizî, en-Nesâî, Ebû Dâvud, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde yer alan rivâyetlerini tespit etmektedir. Buna göre, yukarıdaki beş râvînin yedi temel hadis eserindeki rivâyetlerinin toplamı iki yüze ulaşmaktadır. Daha sonra yazar, bu râvîlerin yukarıdaki hadis eserlerinde rivâyet zincirlerinde yer aldıkları hadisleri vermektedir. Yazar ayrıca burada, *İbâdî* râvîlerin rivâyet zincirinde yer aldığı bu hadisler üzerinde bazı değerlendirmeler yapmakta ve şu görüşlere yer vermektedir: Öncelikle bu hadisler, tahâret, namaz, oruç, hacc, yeme, içme ve hadler gibi *fikhî* konularla ilgilidir. Bu hadisler arasında *akîde* ile ilgili olanlar yoktur. Bu-

nun nedeni ise, muhaddislerle *İbâdiye* arasındaki itikâdî görüş ayrılıklarıdır. Bundan dolayı muhaddisler, akâid konularında *İbâdî* râvîlerden hadis rivâyet etmemişlerdir. Ayrıca yazar *İbâdî* râvîlerin rivâyet etmiş olduğu hadislerin senedleri ile ilgili bazı değerlendirmeler yapmakta, bu râvîlerin hadis aldıkları şeyhlerini ve kendilerinden hadis alan talebelerini zikretmektedir.

Yazar çalışmasının sonuç kısmında, ulaştığı neticeleri maddeler halinde şöylece özetlemektedir:

1. İbâdiye, sünneti yasamanın temel kaynaklarından bir kaynak olarak kabul etmektedir.

2. İbâdiye, sünnetin taksiminde ehl-i hadisten farklı görüş ortaya koymamakta olup, herhangi bir hadis nevi üzerinde ehl-i hadisle tamamen aynı fikre sahiptirler. Hadis rivâyetinde koşmuş oldukları şartlar da ehl-i hadisle bütünüyle aynıdır.

3. İbâdîler hadis rivâyeti ameliyesine etkin bir şekilde katılmış ve hadis eserleri telif etmişlerdir.

4. er-Rabî' b. Habîb'in *Müsned*'i, hadis sahasındaki diğer eserlerden, hadis açısından daha az bir değere sahip değildir. Zira hadislerinin $\frac{3}{4}$ 'ünün senetleri muttasıldır. Geriye kalanlarının büyük bir kısmı ise, muttasıl hükmü verilen Câbir'in mürselleridir. Zira Câbir, sadece sahabî'den veya sika tâbiî'den rivâyet etmektedir.

5. *el-Câmiu's-Sahîh*'in üçüncü cüzünü teşkil eden akâid hadisleri ise, İbn Habîb'in müstakil bir eseri olup, *Müsned*'den bir bölüm değildir. Çünkü bunlarla *Müsned*'in hadisleri arasında hadis nevi ve râvîler bakımından açık bir fark vardır.

6. İbâdiye, hadis lafızlarında oldukça dikkatli olup, *tedlis*'ten tamamen uzak idiler. İnkita' olan yerde, ittisal olduğunu vehmettirecek ibareler kullanmıyorlardı. Aksine, hadis lafızlarını araştırma hususunda son derece dikkatli idiler.

7. Mezhep farklılığı, hadis rivâyetinde olumsuz bir etkiye sahip olmuştur. Zira muhaddisler, itikad açısından kendilerinden farklı düşünenlerden hadis almıyorlar, hatta bazıları bu gibi kimselerden fer'î meselelerde dahi bir şey almıyordu.

8. Muhaddisler, İbâdiye'yi Havâric içerisinde telakkî etmiş, onlara verdiği hükmü İbâdiye'ye de vermiş, ancak onlara bazı ayrıcalıklar tanımışlardır. Bundan dolayı İbâdiye'den hadis rivâyetini azaltmışlardır. Zira kendi nazarlarında onlar mübtedia'dandır.

9. Havâric ve İbâdiye'den bir kimsenin hadis uydurduğu sabit olmuştur.

